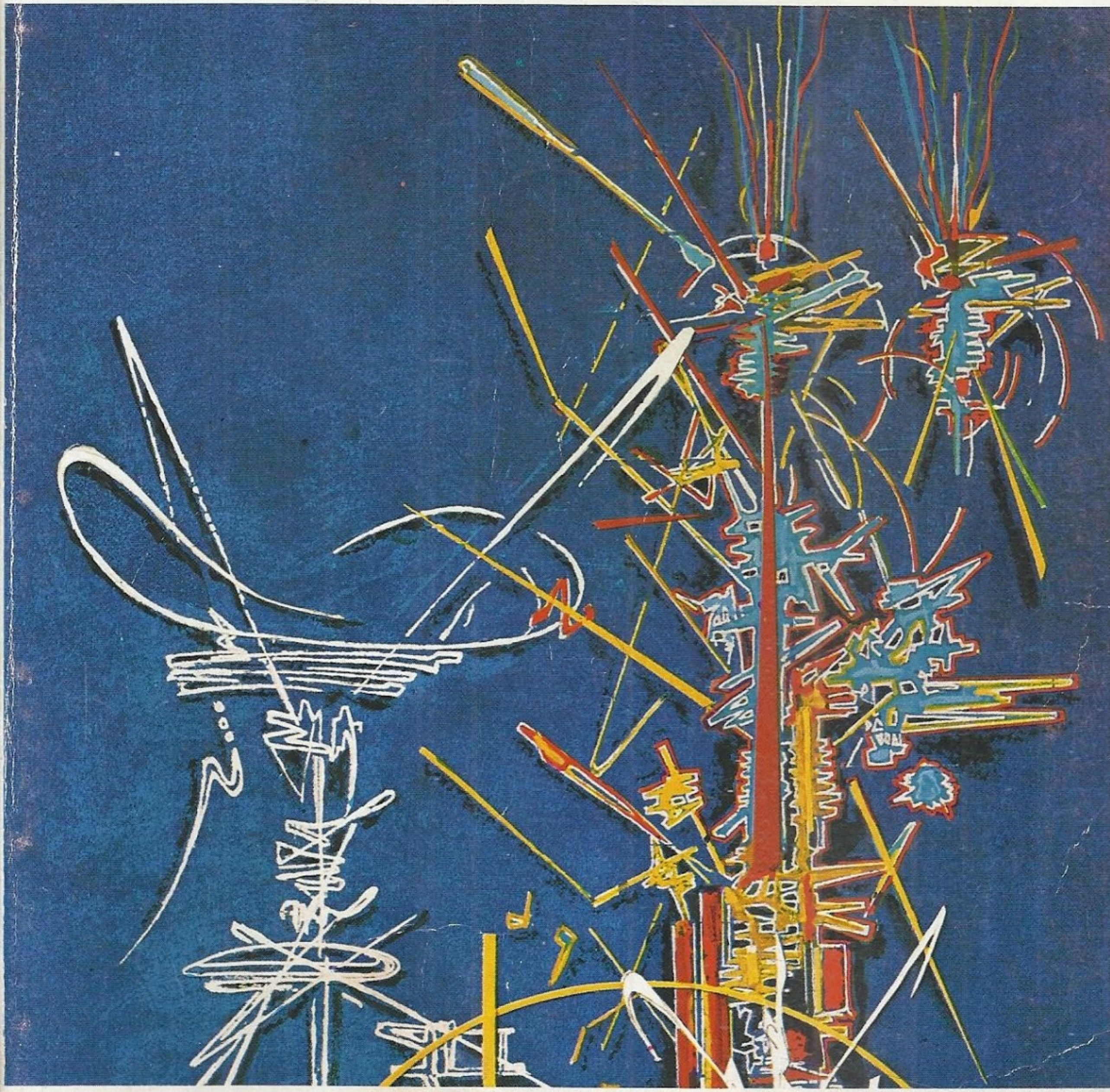
DENIS HUISMAN

ANDRÉ VERGEZ

COURT TRAITÉ DE PHILOSOPHIE

classes terminales G



FERNAND NATHAN

(Photo Rapho-Languepin)

MAISON DE LA CULTURE DE GRENOBLE

La culture n'a jamais eu bonne presse : on s'est souvent moqué des pédants de collèges, des « femmes savantes » ou de ces beaux esprits qui savent tout sans avoir rien appris. Édouard Herriot disait d'elle : « C'est ce qui reste quand on a tout oublié ». Plus près de nous, Françoise Sagan nous déclare avec dédain : « La culture, c'est ce qui reste quand on ne sait rien faire ». Alors, pourquoi des Maisons de la Culture? Mais n'a-t-on pas posé aussi cette autre question : « Pourquoi des philosophes? » (Jean-François Revel). En fait, la culture est consubstantielle à la philosophie. Si le terme de révolution culturelle (Mao-Tsé-Toung) a un sens, c'est bien dans la mesure où il intègre la philosophie à la vie et la culture à la ville : Grenoble a droit à son théâtre; et il n'est pas de commune — si petite soit elle — qui ne puisse prétendre posséder sa « Maison des Jeunes et de la Culture » dans les quelque 38 000 municipalités qui quadrillent l'hexagone.

D. H.

TABLE DES MATIÈRES

CHAP. I — *Qu'est-ce que la philosophie* 13

CHAP. II — *Nature et culture* 23

CHAP. III — *Les formes de la culture humaine* 35

CHAP. IV — *Histoire et progrès* 51

CHAP. V — *Conscience et inconscience* 64

CHAP. VI — *Le langage* 85

Appendice. *Une étude de l'homme fondée sur la linguistique. Claude Levi-Strauss* 111

CHAP. VII — *La raison. Intuition et discours* 121

CHAP. VIII — *La communication des consciences* 131

CHAP. IX — *La responsabilité, le bien, le mal* 143

CHAP. X — *La justice et le respect de la personne. La charité* 159

CHAP. XI — *Le droit* 171

CHAP. XII — *Morale et politique*

A) *Famille, État, Nation* 183

CHAP. XIII — *Morale et politique*

B) *Morale et vie économique* 203

Appendice. *Point de vue de Marcuse* 222

CHAP. XIV — *La liberté* 229

Appendice I : *Existentialisme* 239

Appendice II : *Structuralisme* 243

ACHEVÉ D'IMPRIMER
POUR LES ÉDITIONS
FERNAND NATHAN
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE
BERGER-LEVRAULT, NANCY

N° d'éditeur C. 15095-II (C. F. VII)
Imprimé en France - 4e trimestre 1970
N° d'imprimeur : 779024-12-70

Denis HUISMAN

Chargé d'Enseignement à
l'Université de Paris-Dauphine
Directeur général de
l'École française des Attachés de Presse

André VERGEZ

Ancien élève de l'E. N. S.
Agrégé de Philosophie
Docteur ès lettres
Maître de conférences
à l'Université de Besançon

COURT TRAITÉ DE PHILOSOPHIE

TERMINALES G

FERNAND NATHAN
18, rue Monsieur-le-Prince
PARIS-VIe

DANS LA MÊME COLLECTION
(A. VERGEZ et D. HUISMAN)

Histoire des Philosophes illustrée par les textes, préface de Ferdinand Alquié.

SÉRIE ROUGE

Court Traité de l'Action
Court Traité de la Connaissance } Sections A et B,
Court Traité de Philosophie. Sections C. D. E.

SÉRIE NOIRE

Court Traité de Métaphysique, préface de André Le Gall.
Court Traité de Psychologie, préface de Étienne Souriau.
Court Traité de Logique, préface de Charles Brunold.
Court Traité de Morale, préface de J.-B. Piobetta.

***

LES ABC DU BAC
Collection dirigée par Denis HUISMAN

La Composition Philosophique en 100 dissertations.
La Philosophie en 1500 citations.
Le Français en 1500 citations.
La Philosophie en 300 questions.
La Composition française en 100 dissertations.
L'Étude de texte littéraire.
Le Commentaire philosophique.

AUTRES OUVRAGES D'ANDRÉ VERGEZ

Faute et Liberté, Belles Lettres, 1969.
L'Idée de faute chez Spinoza, 1969.
David Hume, P. U. F., 1969.
Marx et Freud ou les Frères ennemis, (article).
Hume, lecteur de Pascal, (article).
Technique et morale chez Platon (article).
Réflexions sur les techniques de séparation et d'union de l'âme et du corps (article).
Les Étapes de la Psychologie, in Encyclopédie de la Psychologie (article).
La Pédagogie de la Philosophie, in Encyclopédie de l'Éducation (article).

AUTRES OUVRAGES DE DENIS HUISMAN

L'Esthétique, (Que sais-je?), P. U. F.
L'Esthétique Industrielle, (Que sais-je?), P. U. F.
Les relations publiques, (Que sais-je?), P. U. F.
Guide de l'Étudiant en Philosophie, P. U. F.
Guide de l'attaché de Presse, DUNOD.
L'art de la Dissertation philosophique, (3 tomes), S. E. D. E. S.
Tableau de la Philosophie, Fischbacher (3 volumes).
Encyclopédie de la Psychologie (6 tomes), F. Nathan.
Encyclopédie du Droit (3 tomes), F. Nathan.

© Éditions Fernand Nathan, 1970

AVANT-PROPOS

Le programme de philosophie des nouvelles séries G1, G2, G3 laisse aux professeurs une grande liberté d'interprétation. Les trois grandes divisions du programme (I Civilisation, *II* Communication et langage, *III* Liberté et société*) se spécifient en des thèmes qui sont « non pas des chapitres successifs mais les directions dans lesquelles la recherche et la réflexion sont invitées à s'engager ». Dans ce nouveau* Précis de philosophie *spécialement destiné à ces sections nous avons cru faire œuvre utile en traitant non seulement les thèmes proposés par ce programme (et notamment ceux qui ne figurent pas expressément dans le texte des autres sections tels que* Nature et culture, Histoire et progrès*) mais d'autres thèmes liés à ceux-ci et fondamentaux pour la réflexion contemporaine tels que* Inconscient et Psychanalyse, Problèmes de la vie économique *etc.*

En proposant de nombreux sujets de dissertations ou de débats, en faisant suivre chaque chapitre de textes des grands philosophes classiques, et le plus souvent possible des penseurs contemporains, nous nous sommes efforcés de répondre aux exigences d'une pédagogie renouvelée.

Les élèves trouveront en ces pages les éléments d'une information rapide mais précise qui, certes, ne les dispense pas de lectures personnelles mais prépare et facilite celles-ci. Les professeurs trouveront de nombreux textes de philosophes qui peuvent être commentés en classe et seront ainsi parfois dispensés des tâches matérielles de ronéotypie. Ce manuel, comme tous les manuels, n'est que le modeste auxiliaire d'un enseignement vivant et personnel. Il ne saurait remplacer les discussions fécondes d'une classe de philosophie ni l'enseignement magistral ajusté à la « personnalité » de chaque classe. Il n'a d'autre ambition que de le faciliter, au mieux de le décharger de quelques tâches d'information élémentaire.

AV. DH.

CLASSES TERMINALES - PHILOSOPHIE (G_1, G_2, G_3)

(deux heures par semaine)

REMARQUE

Le soin d'expliciter les significations des trois thèmes qui constituent le programme est confié à l'initiative du professeur; les déterminations qui figurent sous chacun des titres indiquent, non pas des chapitres successifs, mais les directions dans lesquelles la recherche et la réflexion sont invitées à s'engager.

Pour l'étude de ces thèmes il est conseillé, d'une part, de s'appuyer sur l'analyse de textes philosophiques classiques et modernes, de faire appel, d'autre part, aux travaux contemporains.

La coopération active et les initiatives des élèves seront sollicitées par le moyen d'exercices oraux et écrits, individuels et collectifs qui allègeront, en préparant l'étude des problèmes, les charges du cours.

I. LA DIVERSITÉ DES CULTURES ET L'IDÉE DE CIVILISATION

Nature et culture. — Technique, art, religion, science. — Le progrès. L'histoire.

II. COMMUNICATION ET LANGAGE

Signe et symbole. — La langue et la parole. — Le discours et la raison.

III. LIBERTÉ ET SOCIÉTÉ

Volonté et liberté. — La reconnaissance d'autrui. La justice. — Politique et morale.

AVERTISSEMENT

1. Ce manuel a été rédigé en tenant compte de l'évolution des centres d'intérêt en philosophie depuis quelques années. On ne peut par exemple évoquer aujourd'hui le problème des sociétés industrielles avancées sans analyser les théories de MARCUSE. On ne peut traiter du problème de la liberté humaine et de l'humanisme en général sans étudier — au moins dans ses grands traits — le débat entre les existentialistes, ces « humanistes » d'hier, et les structuralistes, ces « anti-humanistes » d'aujourd'hui. De même l'importance toujours croissante prise par la linguistique (reconnue désormais comme science pilote parmi toutes les sciences humaines) nous imposait de refondre entièrement le chapitre sur le langage. Un manuel, même élémentaire, de philosophie se doit aujourd'hui par exemple d'analyser avec quelques précisions les conceptions de Ferdinand de SAUSSURE. De même, nous avons jugé nécessaire d'évoquer les conceptions de Lévi-Strauss.

2 — Pour les mêmes raisons et dans le même esprit nous avons renouvelé toutes les illustrations de notre cours.

3 — Enfin, nous avons pensé que les indications bibliographiques, les sujets de réflexion, de dissertations et de débats devaient être adaptés aux exigences d'une pédagogie plus moderne et plus active dont le besoin est ressenti aujourd'hui par tout le monde. Nous avons complété les références bibliographiques non pas évidemment pour que les élèves lisent tout, mais pour proposer un champ plus vaste à leur curiosité et à leur libre choix ! Surtout nous avons tenu, après chaque chapitre, à proposer un ou plusieurs textes de philosophes, classiques ou contemporains. Un cours de philosophie risque à tout moment en effet de devenir une scolastique ennuyeuse et stérile s'il n'est pas illustré par des textes empruntés aux grands penseurs eux-mêmes. Par exemple, à la fin de notre chapitre sur l'Inconscient, après avoir exposé dans leurs grands traits les thèmes freudiens, nou savons jugé nécessaire de donner une page de Freud lui-même sur l'analyse d'un rêve. L'explication de texte est la méthode pédagogique la plus efficace en philosophie; car seule elle met l'élève ou l'étudiant en contact avec les grands philosophes eux-mêmes.

Certains, il est vrai, s'autorisent de ces justes remarques pour condamner en bloc l'usage des manuels de philosophie. Puisque l'explication des grands textes est l'essentiel, à quoi bon les manuels, qui — nous dit-on — se contentent de résumer superficiellement les grandes doctrines dans un éclectisme de mauvais aloi?

Mais ce « puritanisme » pédagogique nous semble comme tous les puritanismes affecté d'une bonne dose d'irréalisme pour ne pas dire d'hypocrisie. Nous avons eu en main une brochure pédagogique qui prétendait interdire aux élèves la lecture des manuels, mais la recommandait en revanche vivement aux jeunes professeurs ! Nous pensons — de façon sans doute plus banale et plus plate — que les manuels sont plus utiles aux élèves qu'aux professeurs ! Certes, le manuel ne remplace pas le cours du maître, mais il le complète, soit que le maître ait choisi de ne traiter qu'un nombre limité de questions du programme, soit que l'élève n'ait pu assister à tous les cours. Le manuel a moins encore la prétention de remplacer la lecture des grands textes. Mais il la prépare, surtout s'il est rédigé dans une langue claire, concrète, accessible aux jeunes esprits. La vulgarisation serait une entreprise de trahison si elle prétendait s'identifier à la science elle-même; elle garde sa valeur si elle s'attribue, plus modestement, un rôle propédeutique. Nous n'avons eu ici d'autre prétention que d'introduire progressivement les jeunes esprits aux lisières de l'univers

philosophique. En France il n'y a pas plus, heureusement, d'ouvrages « officiels » que de doctrine philosophique d'État. Les maîtres recommandent les manuels de leur choix ou n'en recommandent aucun, à leur gré, et en dehors de toute pression. Le succès qu'ont obtenu, dans ces conditions, nos ouvrages précédents nous a vivement encouragé à persévérer dans notre entreprise et à présenter, aujourd'hui, cette édition remaniée.

En fait le problème des manuels est le problème même de la classe de philosophie. Est-il possible et souhaitable d'entreprendre l'initiation philosophique — forcément très élémentaire — d'élèves de dix-sept à dix-huit ans, dont la plupart consacreront leurs études supérieures et leur existence à de tout autres préoccupations?

Certains voudraient limiter l'enseignement de la philosophie à une seule section de l'année terminale de nos lycées. A la limite, d'aucuns seraient prêt à ce comble de l'absurdité, qui consisterait à ne plus enseigner la philosophie qu'aux futurs professeurs de philosophie! Quitte à passer pour des esprits rétrogrades et réactionnaires nous pensons que les futurs ingénieurs et les futurs médecins qui seront aux prises avec des problèmes humains, tout autant qu'avec des problèmes techniques ont besoin d'un enseignement philosophique au même titre que les futurs littéraires! M. Gusdorf rappelait récemment que la grande majorité des médecins praticiens n'ont besoin de mathématiques, pendant toute leur carrière, que ce qui leur est nécessaire pour rédiger leur déclaration de revenus tandis que la culture philosophique et humaniste, fécondée par l'expérience clinique, demeure éminemment précieuse à tous les moments de leur activité.

Certains voudraient, pour les littéraires eux-mêmes, remplacer l'enseignement philosophique traditionnel par ces « sciences humaines » dont de grands personnages nous assurent qu'elles sont les véritables « humanités » d'aujourd'hui. C'est ainsi que la philosophie, tenue pour vaine rhétorique, serait remplacée par la psychologie expérimentale, l'économie politique, la démographie, la sociologie industrielle. Cette soi-disant « modernisation » de la philosophie, disons-le bien haut quitte à passer cette fois-ci pour des esprits « subversifs », nous semblerait extrêmement dangereuse. En fait ces « sciences » plus ou moins récentes ne sont pas, malgré l'appareil mathématique et expérimental sous lequel elles se dissimulent, des sciences exactes. Leur *application* n'est pas toujours pure d'à priori politiques (qu'on pense à l'exploitation qui est faite parfois aux États-Unis de la psychanalyse et de la sociométrie pour résoudre les conflits sociaux, pour adapter l'individu aux injustices de la société présente). D'autre part des hypothèses métaphysiques plus ou moins inconscientes guident plus souvent qu'on ne croit leur formulation *théorique* (en démographie l'interprétation malthusienne ou antimalthusienne des faits est de toute évidence liée aux opinions religieuses des auteurs) (1). Il est donc absolument indispensable que le futur étudiant en psychologie, en sciences économiques et sociales ait tout d'abord reçu au lycée une formation philosophique sérieuse qui doit lui faire prendre conscience des diverses perspectives métaphysiques dont l'une ou l'autre préside inévitablement à l'approche « scientifique » des faits humains. Car rien ne serait pire qu'une position métaphysique inconsciente.

Bien entendu les données des sciences humaines doivent aujourd'hui figurer dans les cours de philosophie; nous leur avons fait pour notre part une assez large place, seulement de telles données sont situées par rapport à une réflexion philosophique d'ordre général susceptible de développer chez les élèves l'esprit de synthèse et le sens du relatif indispensables à toute culture.

---

(1) Cette critique des sciences humaines a été souvent exposée au cours de la grande contestation des mois de mai-juin 1968. Les auteurs de ce manuel avaient, bien avant cette date, attiré l'attention sur ce problème. L'un d'entre nous a consacré plusieurs publications à ce thème, par ex. : *Marx et Freud ou les Frères ennemis*. Revue Année Propédeutique, Paris, décembre 1954. *Rapport sur l'enseignement de la philosophie* in Bulletin du Syndicat des Censeurs de lycée. Mars 1959.

L'enseignement de la philosophie, au niveau de toutes les classes terminales des lycées, si décrié par les technocrates, est une des réussites et des originalités les plus précieuses de l'enseignement secondaire français. A travers les réformes et les bouleversements qui vont secouer au cours des prochaines années notre système universitaire tout entier, il importe que cet enseignement soit maintenu et renforcé. Nous tenons à saluer les efforts de tous ceux qui, comme M. Boulay et les autres animateurs de l'Association pour la défense de l'enseignement philosophique, se dépensent sans compter pour cette œuvre salutaire. Si le but de l'éducation est de former des citoyens réfléchis et non des sujets dociles, il faut reconnaître que l'enseignement de la philosophie, dans toutes les sections des classes terminales de nos lycées, demeure une école indispensable d'esprit critique et de probité intellectuelle.

QUE FAUT-IL LIRE PENDANT L'ANNÉE DE PHILOSOPHIE ?

Un professeur de 1re supérieure au lycée Henri IV avait accoutumé de dire à ses élèves lorsqu'un auditeur lui demandait la liste des ouvrages indispensables à connaître pour se présenter au concours de l'École Normale Supérieure que TOUT ÉTAIT A LIRE depuis le quotidien du soir jusqu'à la **Critique de la Raison pure** de Kant !

En sens opposé, un penseur allemand du XVIIIe siècle, G. C. Lichtenberg remarquait : « Il y a véritablement beaucoup de gens qui ne lisent que pour être dispensés de penser. » Le philosophe Auguste Comte, le jour où il se sentit en pleine possession de son système, renonça à toute lecture afin de ne pas risquer d'être dépossédé de lui-même par les pensées d'autrui ! Et certains vous diront aujourd'hui : « Ne lisez pas trop. Méfiez-vous de la culture qui vous asservit à autrui et paralyse votre originalité, votre créativité ! » Il y a dans ces outrances une petite part de vérité. Si vous passez tout votre temps à lire sans essayer de vous exprimer vous-même, si vous renoncez à un exposé, à une dissertation pour avoir plus de temps à consacrer à la lecture, vous faites un mauvais calcul. La vérité est qu'il faut lire et même lire beaucoup mais qu'il convient de pratiquer une **lecture active**. Les lectures les plus fécondes sont celles que vous ferez à l'occasion d'un travail personnel (par exemple en vue de telle dissertation, de tel exposé, de votre participation à tel débat). En effet, vous posez alors, en lisant, des questions à l'auteur. Vous cherchez dans les ouvrages des solutions à un problème que vous vous posez, vous confrontez et vous discutez s'il y a lieu les solutions diverses qui vous sont offertes. Mais, même lorsque vos lectures ne sont pas immédiatement subordonnées à un travail précis, il importe avant tout de ne pas lire passivement. Prenez des notes, **faites une fiche de lecture**, écrivez vos réflexions et vos critiques.

La question : « **comment** faut-il lire ? » n'est pas la seule, et un peu désorientés peut-être en entrant en philosophie, vous vous demandez aussi : « **Que** faut-il lire ? » Vous trouverez à la fin de chaque chapitre une bibliographie assez détaillée qui doit vous permettre de vous orienter si vous désirez travailler d'une façon précise sur un sujet déterminé. Il est plus difficile de vous conseiller si vous réclamez la liste des ouvrages fondamentaux, nécessaires au philosophe débutant. Évidemment il ne saurait y avoir en cette matière de liste limitative, ni même indicative. Nous ne pouvons que vous donner quelques conseils.

Les plus courageux d'entre vous se jettent d'ordinaire avec un bel enthousiasme sur les ouvrages contemporains, sur les livres dont on parle. Mais ici une cruelle déception attend l'apprenti-philosophe. Si vous essayez de lire d'emblée **La critique de la raison dialectique** de J. P. Sartre, **La pensée sauvage** de Claude Lévi-Strauss, **Les mots et les choses** de Michel Foucault, **L'écriture et la différence** de Jacques Derrida, vous serez bien vite découragés et vous vous direz que vous n'êtes pas capable de comprendre la philosophie !

Sur ce point nous pouvons vous rassurer. D'abord les ouvrages des maîtres de la pensée contemporaine sont souvent, de fait, très difficiles. En outre, ils supposent la connaissance préalable des philosophes classiques. Même si Platon et Descartes ont

pour vous moins d'attrait que Sartre, il est sage malgré tout, il est même indispensable que vous commenciez par Platon et Descartes. Cela ne signifie pas bien entendu que la lecture des classiques soit toujours plus facile que celles des contemporains ! Si vous vous lancez sans préparation dans la lecture de **l'Éthique** de Spinoza, vous vous heurtez à une citadelle inexpugnable. Vous pouvez lire cependant avec fruit l'admirable et fondamental **Appendice** du livre Premier de **l'Éthique**, qui vous permettra un peu plus tard d'aborder le reste.

Nous vous conseillons avant tout Platon : par exemple le **Banquet**, le **Gorgias** et aussi **la République** (pas seulement le livre VII mais aussi les livres I et II) **Le Discours de la Méthode** et les **Méditations** de Descartes; les auteurs qui sont à la fois des littérateurs et des philosophes : Montaigne, Pascal, Rousseau. N'oubliez pas Bergson, tombé aujourd'hui dans un très injuste discrédit (avant tout **Le Rire**, **Les deux sources de la morale et de la religion**, et **La pensée et le mouvant**). L'ouvrage de Sartre le plus accessible aux débutants est **l'Esquisse d'une théorie des émotions**.

Enfin, vous devez savoir qu'il existe une collection d'ouvrages contemporains spécialement rédigés à votre intention ! C'est la collection **Initiation Philosophique** dirigée par Jean Lacroix aux P. U. F. Vous y trouverez de remarquables analyses. Dans cette collection ont été publiés ou réédités **Le désir d'Éternité** d'Alquié, **le Souvenir** de Bridoux, le **Montesquieu** d'Althusser, **Maladie mentale et psychologie** de Foucault, et une foule d'autres travaux d'inspiration très diverse mais tous accessibles aux jeunes philosophes.

La source majeure de vos difficultés de lecture, c'est le vocabulaire employé par les philosophes. Nous pouvons vous donner à ce propos quelques indications.

LE VOCABULAIRE

La philosophie se veut une discipline rigoureuse et les mots y ont un sens précis — mais parfois différent suivant les systèmes des grands philosophes, qui ont leur vocabulaire propre dont ils ont souvent imposé l'usage.

Nous prendrons, pour être plus clairs, un exemple. Les mots **transcendant** et **transcendental** n'ont pas du tout le même sens. Le mot **transcendant** signifie en général **extérieur** et **supérieur** (le Dieu des théologiens judéo-chrétiens est transcendant au monde qu'il a créé). Le même mot transcendant, chez les existentialistes, s'applique non à Dieu mais à l'homme : on dit par exemple que la liberté humaine transcende toutes les situations où l'homme se trouve, c'est-à-dire les **dépasse** (parce que l'homme, par ses projets, peut modifier le sens d'une situation, en inventant le sens de son action). Le mot **transcendental** signifie tout autre chose. A vrai dire, il était employé au moyen âge par les philosophes scolastiques, mais c'est Kant qui en a fixé le sens actuel. Dans le langage Kantien le mot transcendental désigne une condition **sine qua non**, une condition **a priori**. Par exemple la structure de l'entendement humain est une condition **transcendentale** de la connaissance, toute connaissance étant nécessairement relative aux « catégories » de l'entendement humain qui la construit.

Ne vous laissez donc pas arrêter par le sens des mots. N'hésitez pas à demander à votre professeur, à chaque occasion, le sens d'un terme philosophique qui ne vous est pas connu. Sachez aussi que dans ce domaine les **Dictionnaires** non spécialisés, même en dix volumes, ne vous seront pas d'un grand secours. Certes, à l'occasion d'une disser-

tation vous pouvez consulter le **Littré** et le citer mais l'instrument de travail essentiel demeure le **Vocabulaire technique et critique de la Philosophie** d'André Lalande, ouvrage fondamental que la Bibliothèque de Philosophie de votre classe, au Lycée, possède vraisemblablement et qu'il faut consulter le plus souvent possible.

Nous vous recommandons également le **Dictionnaire de la langue philosophique** rédigé par Paul Foulquié et qui a paru en 1962 chez le même éditeur que le « Lalande » c'est-à-dire aux Presses Universitaires de France. **Le Dictionnaire** de Foulquié vous offre, à propos de chaque notion philosophique, un florilège extrêmement riche de citations. Nous vous signalons à ce propos deux autres recueils de citations qui peuvent vous être très utiles : **Le petit philosophe de poche**, citations réunies par G. Pomerand (Éd. Le Livre de poche) et chez Nathan dans la Collection des ABC du BAC, le recueil que nous avons établi spécialement à votre intention : **La philosophie en quinze cents citations** (1).

Vous pouvez aussi consulter le **Dictionnaire** de Robert. Vous trouverez également un petit **lexique philosophique** à la fin de **l'Art de la Dissertation** (Éd. S.E.D.E.S. 5, place de la Sorbonne).

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

On peut toujours consulter avec fruit **l'Histoire de la Philosophie** de Janet et Séailles (Delagrave, 10e édition 1939) épuisée aujourd'hui et qui s'arrête vers 1914. Elle était spécialement destinée aux candidats au baccalauréat.

Les meilleurs élèves pourront consulter l'admirable **Histoire de la Philosophie** de Bréhier (P. U. F.) et **l'Histoire de la pensée** de J. Chevalier (4 volumes chez Flammarion). Mais ces ouvrages s'adressent plutôt aux étudiants qu'aux lycéens.

Nous avons publié récemment, chez Nathan une **Histoire des philosophes illustrée par les textes**. C'est tout à la fois une histoire des philosophes de Platon à J. P. Sartre et à Teilhard de Chardin (d'une étendue et d'une écriture que nous avons voulu accessibles aux débutants) et un recueil de grands textes; en somme un ouvrage d'initiation où les textes sont situés dans leur contexte historique afin que la lecture et le commentaire en soient facilités.

Il existe d'autre part une **Histoire de la Philosophie** en trois volumes, à laquelle ont collaboré cinquante spécialistes français et étrangers et qui reste accessible aux élèves de lycée; celle de Weber dont l'un d'entre nous a récemment présenté une édition refondue et modernisée (2).

Enfin, nous vous recommandons tout particulièrement, aux P. U. F. la collection « Sup » : **Philosophes**. Chaque volume est consacré à un grand philosophe et comporte un exposé de sa doctrine, rédigé par un spécialiste et des morceaux choisis de l'œuvre. C'est un instrument de travail très précieux pour les débutants.

---

(1) Dans la même collection, chez Nathan, vous trouverez aussi *La Philosophie en cent dissertations* et *la Philosophie en 300 questions*.

(2) Weber et Huisman, *Histoire de la philosophie européenne* et *Tableaux de la Philosophie moderne et contemporaine*, 3 vol., Fischbacher.

(Photo Lipnitzki)

Deux mots font de « *Hamlet* » la pièce philosophique par excellence : *to be or not to be...* que Jean-Louis BARRAULT est précisément en train de se murmurer « that is the question »; et lorsque POLONIUS lui demande ce qu'il lit, ce mot désabusé dont ALAIN prétendait qu'il ne pouvait être prononcé qu'en marchant : « *words... words... words...* ». « Des mots, rien que des mots. » Toute la philosophie se réduirait-elle à n'être que cela? C'est ce que Paul VALÉRY pensait très sincèrement en soutenant que la philosophie n'était qu'un « *pur jeu d'idées* ».

D.H.

CHAPITRE 1er

Qu'est-ce que la Philosophie?

La Philosophie, sa nécessité et son but
Réflexion et sagesse

« Qu'est-ce que la philosophie? » se demandait Jules Lachelier au cours de sa leçon inaugurale, lors de sa toute première année d'enseignement à Toulouse. Il répondait, à la stupéfaction de ses jeunes élèves : « Je ne sais pas! » Et toute la bonne ville de Toulouse de se gausser du jeune et brillant philosophe qu'on lui avait envoyé de Paris et qui ne savait même pas ce qu'était la discipline qu'il était chargé d'enseigner à ses élèves!

Cependant la remarque de Jules Lachelier était pleine de sens. Elle signifiait que **la philosophie n'est pas une matière de connaissance.** Dans toutes les autres disciplines vous avez quelque chose à apprendre : en mathématiques une suite logique de théorèmes; en physique, en sciences naturelles, en histoire, un ensemble de faits ou d'événements qu'on s'efforce de vous expliquer d'une façon rationnelle. En philosophie il n'est rien de semblable. Sans doute vous demande-t-on de retenir quelques-unes des idées et des théories des grands philosophes. Mais vous n'êtes pas tenus de partager ou d'approuver l'une ou l'autre de ces théories. D'ailleurs aucun système philosophique n'a jamais obtenu l'accord unanime des esprits compétents. Par exemple saint Thomas d'Aquin et Karl Marx sont tous deux de grands philosophes, mais leurs « systèmes » sont tout à fait différents et même antagonistes.

Si vous attendiez de la philosophie un ensemble de connaissances, précises et sûres et qu'il vous suffirait de recevoir, votre déception sera complète.

Faute de vous donner un savoir, la philosophie vous proposera-t-elle un art de vivre, une morale? Mais les systèmes qui proposent à l'homme des règles de conduite sont aussi divers que ceux qui prétendent expliquer le monde. Il n'y a pas, en philosophie, de « vérités »

du même ordre qu'un théorème ou qu'une loi physique. Au cours de l'histoire les systèmes succèdent aux systèmes. Chaque philosophe s'emploie à réfuter ceux qui le précèdent et sera réfuté à son tour. M. Gusdorf remarque qu' « aucune philosophie n'a pu mettre fin à la philosophie bien que ce soit le vœu secret de toute philosophie ». Ainsi chaque philosophe, un peu comme chaque artiste, — peintre, musicien ou poète, — a sa propre façon de voir et d'exprimer le monde, sa propre Weltanschauung, comme disent les Allemands. Faut-il en conclure avec Paul Valéry qu'un système philosophique « est chose ni plus ni moins sérieuse qu'une suite en ré mineur »?

En fait les discussions et les désaccords des philosophes ne poussent au scepticisme que le paresseux : les autres y verront au contraire l'invitation pressante à se pencher sur ces problèmes, à réfléchir par eux-mêmes. Les théories philosophiques ne sont pas précieuses avant tout par leur contenu, par les conclusions qu'elles apportent, mais par l'exemple qu'elles vous offrent d'une réflexion que l'on s'efforce de conduire avec rigueur. Comme l'avait noté Kant : « Il n'y a pas de philosophie que l'on puisse apprendre; on ne peut qu'apprendre à philosopher. »

L'étymologie du mot « philosophie », si nous y prenons garde, confirme cette interprétation. La philosophie, ce n'est pas la « sophia » elle-même, science et sagesse à la fois. C'est seulement le désir, la recherche, l'amour de cette sophia. Cette distinction essentielle proposée par Pythagore est soulignée aujourd'hui par Jaspers. Dans son brillant petit ouvrage, **« Introduction à la philosophie »,** il insiste sur cette idée que l'essence de la philosophie est la recherche du savoir et non sa possession. Mais elle « se trahit elle-même lorsqu'elle dégénère en dogmatisme, c'est-à-dire en un savoir mis en formule, définitif, complet. Faire de la philosophie, c'est être en route; les questions en philosophie sont plus essentielles que les réponses et chaque réponse devient une nouvelle question ». Il y a donc dans la recherche philosophique une humilité authentique qui s'oppose au dogmatisme orgueilleux du fanatique : le fanatique est sûr de posséder la vérité. Dès lors il n'a plus besoin de chercher et il succombe à la tentation d'imposer sa vérité à autrui. Se croyant dans le vrai, il n'a plus le souci de se rendre vrai, la vérité est son bien, sa propriété alors qu'elle est l'exigence du philosophe. Dans le cas du fanatique la recherche de la vérité s'est dégradée dans l'illusion de la possession d'une certitude. Le fanatique se croit le propriétaire de la certitude alors que le philosophe s'efforce d'être le pèlerin de la vérité. L'humilité philosophique consiste à dire que la vérité n'est pas plus à moi qu'à toi, mais qu'elle est devant nous. Ainsi la conscience philosophique n'est ni une conscience heureuse, satisfaite de la possession d'un savoir absolu, ni une conscience malheureuse en proie aux tortures d'un scepticisme irrémédiable. Elle est une conscience inquiète, insatisfaite de ce qu'elle possède, mais à la recherche d'une vérité pour laquelle elle se sent faite.

I — PHILOSOPHIE ET RÉFLEXION

On exprimera bien cette idée que la philosophie est recherche et non possession en définissant le travail philosophique comme **un travail de réflexion.** La réflexion est en quelque sorte un mouvement de retour sur soi-même (ré-flexion) de l'esprit qui met en question les connaissances qu'il possède. L'expérience de la vie nous donne une foule d'impressions et d'opinions. La pratique d'un métier, la connaissance scientifique nous livrent d'autres notions plus complètes et plus précises. Mais si riche que soit notre expérience de la vie, si approfondies que soient nos connaissances scientifiques ou techniques, rien de tout cela ne tient lieu de philosophie. Être philosophe c'est réfléchir sur ce savoir, s'interroger sur lui, le mettre en question. Définir la philosophie comme ré-flexion c'est voir en elle une connaissance non du premier degré mais du second degré, une connaissance de la connaissance, un savoir du savoir.

Le modèle de la réflexion philosophique — en même temps que son exemple le plus accessible — demeure l' « ironie » socratique, c'est-à-dire, à la lettre, l'acte d'interroger, la mise en question. Dans le dialogue de Platon intitulé **Ménon,** Socrate interroge Ménon sur la vertu. Ménon a une certaine expérience de la vie et de la morale, la notion de vertu est pour lui familière : « Il n'y a pas, dit-il, de difficulté pour moi à en parler. » Pressé par Socrate de définir la vertu, Ménon répond sans hésiter que « la vertu consiste à être capable de commander aux hommes ». Socrate objecte que l'enfant et l'esclave peuvent être vertueux et que pourtant il ne leur appartient pas de commander. Ménon n'a donné qu'un exemple de vertu parmi d'autres, il n'a pas proposé de définition. S'élevant alors au niveau du « concept », c'est-à-dire à l'idée générale qui « envisage la vertu dans toute son étendue », Ménon déclare qu'être vertueux c'est vouloir les choses bonnes. Mais Socrate fait observer que l'or et l'argent sont des biens et que celui qui les recherche n'est vertueux qu'à condition d'agir conformément à la justice et à la piété. Les réponses de Ménon suscitent, on le voit, chaque fois, de nouvelles questions de Socrate. Ménon croyait savoir tandis que Socrate déclarait « je ne sais qu'une chose c'est que je ne sais rien ». Ainsi Socrate ne cessait de poser les questions les plus candides à des gens qui, sûrs de leur savoir, s'amusaient fort, pour commencer, de la naïveté de Socrate. Mais bientôt les questions de Socrate les embarrassaient, ils découvraient les contradictions de leur propre pensée et s'apercevaient qu'ils ne savaient rien, révélés à eux-mêmes dans leur ignorance et leur nudité par l'ironie socratique. On le voit, Socrate ne transmet à Ménon aucun savoir. Il se contente de poser des questions. **La matière de la réflexion c'est ici non le savoir de Socrate, mais le savoir de Ménon. Ménon n'apprend rien, il réfléchit.** Les problèmes qu'il découvre étaient à son insu déjà impliqués dans son expérience et son savoir antérieurs. Socrate se comparait volontiers

à sa mère qui était sage-femme. Il n'enseignait rien mais se contentait d' « accoucher » les esprits, de les aider à mettre au jour les problèmes et les difficultés qu'ils portaient en eux-mêmes. Socrate est le philosophe par excellence en ceci précisément qu'il n'enseigne rien mais nous fait réfléchir.

Socrate réfléchissait sur les problèmes de la vie quotidienne, sur les techniques des artisans, sur la politique. L'univers intellectuel et industriel dans lequel nous vivons après deux mille ans d'histoire est infiniment plus complexe que le monde des contemporains de Socrate. L'esprit de la réflexion philosophique n'a pas changé mais sa matière s'est prodigieusement enrichie. En particulier le philosophe ne saurait ignorer le développement prodigieux des sciences et des techniques qui est aujourd'hui un des aliments les plus précieux de ses réflexions. Certains même se spécialisent, dans la philosophie de l'histoire, dans la philosophie de la biologie, dans la philosophie du droit par exemple. Un contemporain a dit très justement que pour la réflexion philosophique « toute matière étrangère est bonne ». Il ajoutait même : « Toute bonne matière lui est étrangère », entendant par là que la philosophie ne doit pas être une méditation creuse mais une réflexion nourrie par des informations précises sur tel ou tel domaine du réel.

Nous comprenons donc tout à la fois qu'aujourd'hui, à l'époque scientifique, le champ de la **réflexion philosophique** ne cesse de s'élargir et qu'en même temps la philosophie ne saurait avoir la prétention d'être un **savoir** au sens propre du mot. Il n'est en effet de savoir proprement dit que scientifique. Au XVIIe siècle, le domaine de la physique est devenu scientifique avec Galilée. Au XVIIIe siècle, c'est le tour de la chimie avec Lavoisier; au XIXe siècle la biologie devient à son tour avec Claude Bernard une science positive. Même le domaine de l'humain où les philosophes ont cru parfois disposer d'une « chasse gardée » a été aujourd'hui conquis par la science. La psychologie, la sociologie ont introduit dans l'étude du comportement humain la méthode expérimentale et la mesure. Cela ne veut pas dire, encore une fois, que la philosophie est devenue inutile. Mais la philosophie nous apparaît plus clairement aujourd'hui comme une entreprise de réflexion à partir de connaissances qui lui sont fournies par d'autres disciplines.

La philosophie peut donc se définir comme la réflexion la plus générale et la plus haute sur toute la région du savoir explorée par les sciences de la matière, les sciences de la vie et les sciences de l'homme. Dans notre ouvrage nous aborderons par prédilection les thèmes qui concernent la condition humaine : nous réfléchirons sur les œuvres de la culture humaine, c'est-à-dire sur ce que l'homme ajoute à la nature : techniques, science, art, politique, sur l'essence même de la culture c'est-à-dire sur le langage. Cette réflexion resterait vide si elle ne s'inspirait des découvertes scientifiques elles-mêmes (par exemple de la préhistoire, de la psychanalyse, de la linguistique).

II — TECHNIQUE ET SAGESSE

Nous avons vu que la philosophie n'était pas un savoir — la fonction de connaissance étant dans le monde moderne remplie par la science — mais une réflexion critique sur le savoir. Pas plus qu'elle n'est un **savoir,** la philosophie n'est un **pouvoir.** Dans le monde actuel le pouvoir de l'homme est exprimé par la technique. L'idéal prométhéen de conquête et de transformation du monde s'est substitué progressivement à partir de la Renaissance à l'idéal philosophique de sagesse. La sagesse consistait à se soumettre au monde, à accepter toutes choses, à se résigner au malheur. La philosophie — nous enseignant avec les stoïciens que le cours du monde est bon et divin, ou avec Spinoza que la chaîne des causes et des effets est nécessaire, logique, inévitable —, apparaissait comme l'instrument intellectuel de cette résignation. Le changement de perspective apparaît nettement au XVIIe siècle dans le **Discours de la Méthode** de Descartes. Dans la troisième partie du Discours, Descartes pour se constituer une « morale provisoire » se fait l'héritier de la sagesse stoïcienne. « Il vaut mieux, écrit-il, changer ses désirs que l'ordre du monde et se vaincre soi-même plutôt que la fortune. » Mais dans la sixième partie du Discours il substitue à ce cosmocentrisme de la sagesse l'humanisme de la technique qui, dit-il, rendra l'homme « maître et possesseur de la nature ». Et dans une intuition prophétique il annonce les conquêtes futures de la mécanique et de la médecine.

Au XVIIIe siècle le grand chantre de la technique est Diderot. Il s'étonne qu'on attache parfois plus d'importance aux philosophes dont la sagesse est l'art de se passer du bonheur qu'aux industriels dont la technique en transformant notre existence peut effectivement nous rendre plus heureux : « On a bien plus loué les hommes occupés à faire croire que nous étions heureux que les hommes occupés à faire que nous le fussions en effet. Quelle bizarrerie dans nos jugements ! Nous exigeons qu'on s'occupe utilement et nous méprisons les hommes utiles. »

Aujourd'hui on a bien dépassé le mépris qui attristait Diderot. L'idéal technique triomphe partout. De même que la science positive vidait **le savoir** philosophique de tout contenu, de même la puissance technique prive le **pouvoir** philosophique de toute efficacité. En fait l'exigence philosophique réapparaît pourtant sous une autre forme. **A partir du savoir scientifique la visée philosophique se révèle comme réflexion critique sur les fondements de ce savoir. A partir du pouvoir technique la sagesse, au sens moderne, se présente comme une réflexion critique sur les conditions de ce pouvoir.**

C'est aujourd'hui un thème familier et angoissant que celui du technicien apprenti-sorcier. L'effroyable péril suscité par le développe-

ment des armes nucléaires, ainsi que les dangers de « robotisation » constitués par la mécanisation de notre existence soulignent avec éclat que la technique ne tient pas lieu de sagesse, pas plus que la science ne tient lieu de philosophie. « La technique, a écrit le R. P. Laberthonnière, nous apprend à nous servir des choses. Mais saurons-nous nous-mêmes à quoi nous faire servir? » La technique ne donne à l'homme que des **moyens** d'action. Elle reste muette sur **les fins** qui doivent guider notre conduite. Et nous avons plus que jamais besoin d'une sagesse pour nous éclairer sur les fins qu'il nous appartient de poursuivre. Dans le monde actuel l'éclat de nos **pouvoirs** humains fait ressortir dans une lumière tragique l'ambiguïté de nos **vouloirs.** Et si la technique est une médiation nécessaire pour concilier le pouvoir et le vouloir, seule la philosophie peut nous permettre de voir clair dans notre vouloir. Seule la philosophie pose le problème des **valeurs.**

III — LA RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE ET LA VIE

Si la réflexion philosophique se donne comme objet le monde à connaître et l'action à accomplir, elle suppose un certain recul, un certain détachement à l'égard de ce monde et de cette action. Certes ce détachement est nécessaire à la sérénité et à l'objectivité de la réflexion philosophique. Il n'y a, disait Valéry, que « les huîtres et les sots qui adhèrent ». Mais cette « ascèse » philosophique n'implique-t-elle pas une rupture périlleuse avec le concret et la réalité? Souvent l'homme d'action se moque du philosophe, perdu dans ses méditations, étranger à la vie réelle.

Platon, dans le **Gorgias** et dans le **Théétète,** s'est fait l'écho de telles critiques et contre elles il prend la défense de la philosophie. Voici le point de vue de l'homme d'action : le philosophe qui veut élever sa méditation aux dimensions de l'univers et qui s'interroge sur la condition humaine en général est tout à fait désorienté et ridicule dans les problèmes quotidiens posés par la vie réelle et dans ses relations concrètes avec les individus. « Thalès étant tombé dans un puits tandis que, occupé d'astronomie, il regardait en l'air, une petite servante thrace pleine de bonne humeur se mit, dit-on, à le railler de mettre tant d'ardeur à savoir ce qui est au ciel alors qu'il ne s'apercevait pas de ce qu'il avait devant et à ses pieds. Or, à l'égard de ceux qui passent leur vie à philosopher, le même trait de raillerie est assez bien à sa place : c'est qu'en réalité l'homme qui est de cet acabit ignore, même de son voisin, non seulement ce que fait celui-ci, mais encore, ou peu s'en faut, si c'est un homme ou quelque autre créature... l'homme ainsi fait, quand dans la vie publique, au tribunal ou quelque part ailleurs, il a été forcé de parler sur les choses qui sont à ses pieds et sous ses yeux, prête à rire non seulement à des filles de Thrace, mais à n'importe quelle foule parce que son inexpérience le fait tomber dans des

puits et dans toutes sortes de difficultés sans issue... La terrible incongruité de son attitude lui vaut d'être pris pour un être stupide (1). »

Mais, aux yeux de Platon, cette maladresse du philosophe aux prises avec le concret est sans importance, parce que le monde concret, le monde de l'expérience quotidienne, des événements mobiles, n'est qu'un monde d'apparences, un jeu d'illusions. Le vrai monde, c'est celui des Idées, des vérités éternelles parmi lesquelles vit le philosophe, auxquelles il a seul accès.

Ainsi les hommes sont comme des prisonniers enchaînés dans une caverne (2), le dos tourné vers l'ouverture, mais les yeux fixés sur la paroi. Ils ne voient rien de ce qui se passe au dehors, ils ont pour tout spectacle les ombres portées sur la muraille. Et comme ils ne peuvent rien voir d'autre, ils croient que ces ombres sont la seule réalité. Ces personnages symbolisent les empiristes, ceux qui croient que le monde de l'expérience sensible, des événements concrets (les ombres sur la muraille), est le seul monde réel.

Mais supposons qu'un de ces prisonniers soit brusquement arraché à la caverne et transporté à l'extérieur, en pleine lumière. D'abord ébloui, il s'accoutume petit à petit au monde ensoleillé. Il s'aperçoit que ce qu'il prenait naguère pour le réel n'était qu'image obscure. Cet apprentissage symbolise l'initiation philosophique et le monde ensoleillé symbolise les idées éternelles, patrie du philosophe. Si le philosophe abandonne les Idées lumineuses et se replonge dans la caverne, ses yeux qui ne sont plus accoutumés à l'obscurité ne discernent même plus les ombres mouvantes que les prisonniers prennent pour la réalité. Le philosophe, dans les ténèbres de la caverne, ne voit plus rien et les prisonniers le croient aveugle et se moquent de lui. En réalité, ses yeux, faits pour la lumière, ne sont aveugles qu'aux apparences. De même l'albatros de Baudelaire, destiné à voler en plein ciel, est embarrassé par ses grandes ailes lorsqu'il est tombé sur le pont du navire :

« Ses ailes de géant l'empêchent de marcher. »

Le philosophe paraît ainsi justifié, selon Platon, de son ignorance des réalités matérielles, de son incompétence pratique. Il a le droit de mépriser le monde sensible, puisqu'il habite le seul vrai monde, le monde des Idées.

Cette conception « idéaliste » de la philosophie nous semble pourtant contestable. Elle est liée à un mépris des « réalités matérielles » qui reflète les préjugés sociaux de Platon. L'opposition de l'homme pratique et du philosophe est en fait — et très consciemment — dans la perspective platonicienne l'opposition de l'esclave et de l'homme libre. Voici comment les deux hommes nous sont présentés dans le Théétète : « L'un dont l'éducation s'est faite dans une liberté et un

---

(1) *Théétète*, 173-174
(2) *République*, Livre VII.

loisir réels, c'est celui qu'on appelle un ami du savoir, un philosophe auquel on n'en voudra pas de paraître naïf et de n'être qu'un zéro quand il lui arrive de tomber à des besognes serviles, ainsi de ne pas savoir pour voyager ficeler son paquetage, de ne pas savoir non plus assaisonner de douceurs sa cuisine ni de flatteries ses propos; l'autre en revanche est capable de s'acquitter de toutes les besognes de ce genre avec habileté et vivement, mais il ne sait pas, à la façon d'un homme libre, d'un geste noble se rejeter sur l'épaule le pan de son manteau pas plus qu'il ne sait, bien sûr, quand dans un concert de discours, il a pris son tour de parole, chanter comme il convient une authentique existence aussi bien de Divinités que d'hommes heureux. »

Mais un tel philosophe ne peut méditer sur les idées pures que parce que l'esclave le délivre de ses soucis matériels. Ce philosophe idéaliste peut se permettre d'ignorer le monde matériel parce qu'il a mis un esclave entre le monde et lui. Coupée de la réalité concrète, une telle « philosophie » n'est-elle pas promise à toutes les mystifications?

La philosophie authentique, bien loin d'ignorer le monde matériel, réfléchira à partir de ce monde qui conditionne toutes nos pensées. Faite pour élever, la philosophie n'est pas destinée à exiler. Et la réflexion ne doit pas être une évasion. Cependant, le philosophe ne se contente pas de vivre les événements pêle-mêle, dans leur diversité concrète. L'entreprise philosophique qui vise, selon l'excellente formule de M. Lacroix, à « transformer un événement en expérience », se propose de tirer la leçon de l'événement, de rapprocher les événements les uns des autres pour les comprendre — pour les prendre ensemble — afin d'aboutir à une vision systématique, c'est-à-dire unifiée de l'univers (sun-istémi, en grec, signifie : je pose ensemble).

LECTURES

ALAIN — *Éléments de philosophie* (N. R. F. Coll. Idées).
PLATON — *Gorgias* (485 *d*-486 *d*).
Théétète (172 *c*-176 *e*).
République (Livre VII).
Emmanuel KANT — *Prolégomènes à toute métaphysique future* (trad. Gibelin, Éd. Vrin).
Auguste COMTE — *Cours de philosophie positive*, Leçons I et II.
Henri BERGSON — *La pensée et le mouvant* (notamment *Introduction à la métaphysique; L'intuition philosophique*).
Edmond HUSSERL — *La philosophie comme science rigoureuse* (trad. Quentin Lauer aux P. U. F.).
Paul NIZAN — *Les chiens de garde* (Maspéro).
Pierre FOUGEYROLLAS — *La philosophie en question* (Denoël, 1960).
Maurice MERLEAU-PONTY — *Éloge de la philosophie* (Gallimard).
Ferdinand ALQUIÉ — *Solitude de la raison* (Losfeld, 1966).
Jean PIAGET — *Sagesse et illusions de la philosophie* (P. U. F.).

Les débutants liront avec profit la très vivante *Introduction à la philosophie de* **Karl JASPERS** (trad. Plon) et consulteront l'*Initiation à la philosophie* de **Marcel DESCHOUX** (P. U. F.).

Sur l'orientation actuelle de la réflexion philosophique, on pourra consulter :
Claude LEVI-STRAUSS — *La pensée sauvage* (dernier chap.), (Plon).

COMMENTAIRES DE TEXTES

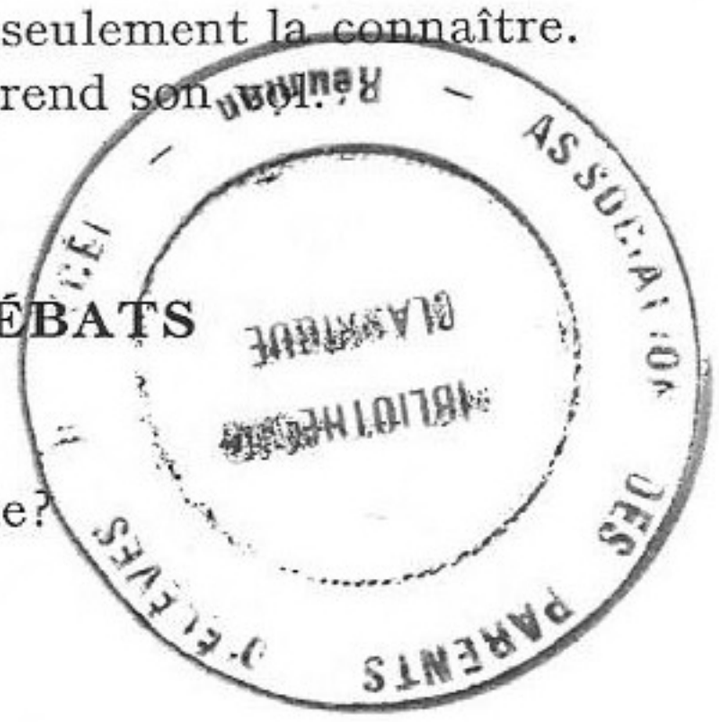
1. *Le portrait du philosophe dans le « Théétète » de Platon.*

Texte. — Socrate : « Supposons, mon cher ami, que le philosophe ait réussi à tirer vers les hauteurs un homme de la foule et que ce dernier consente à sortir de ces questions : « Quel tort t'ai-je fait? ou quel tort m'as-tu fait? » pour s'élever à la considération de la justice et de l'injustice en elles-mêmes, pour chercher en quoi elles consistent et en quoi elles se distinguent de toutes choses aussi bien que l'une de l'autre; supposons que cet homme renonce également à se demander si le grand roi est heureux, ou si le propriétaire d'une quantité d'or est heureux, pour en venir à considérer la royauté et le bonheur ou le malheur humain en général, leur essence respective, la façon dont il convient à l'homme de viser l'un et de fuir l'autre. Notre homme vulgaire dont l'esprit est étroit et procédurier, lorsqu'il est ainsi contraint de répondre à des questions philosophiques, se montre à son tour embarrassé. De se trouver si haut suspendu, la tête lui tourne : il n'a pas l'habitude de regarder au milieu des airs et le voilà gêné, affolé et bredouillant : ainsi ce n'est pas aux servantes de Thrace ni aux autres ignorants que celui-ci prête à rire (car ceux-ci ne se rendent pas compte de sa situation), mais à tous ceux qui ont reçu une éducation contraire à celle des esclaves.

Telle est, Théodore, l'attitude de chacun des deux hommes dont nous avons parlé. L'un élevé dans la liberté et le loisir, que tu appelles justement philosophe, ne doit pas être blâmé de paraître naïf et nul quand il se trouve devant des besognes serviles, et par exemple de ne pas savoir ficeler une couverture de voyage, d'être incapable d'assaisonner un plat de condiments ou un discours de flatteries. L'autre homme est capable de faire tout cela habilement et rapidement, mais il ne sait pas, à la façon d'un homme libre, rejeter noblement son manteau sur l'épaule droite ni, quand il a pris son tour de parole, chanter comme il convient la vraie vie des Dieux et des hommes heureux. »

2. *La philosophie selon Hegel* (Principes de la philosophie du Droit, Préface).

Pour dire encore un mot sur la prétention d'enseigner comment doit être le monde, nous remarquons qu'en tout cas, la philosophie vient toujours trop tard. En tant que pensée du monde, elle apparaît seulement lorsque la réalité a accompli et terminé son processus de formation. Ce que le concept enseigne, l'histoire le montre avec la même nécessité : c'est dans la maturité des êtres que l'idéal apparaît en face du réel et après avoir saisi le même monde dans sa substance, le reconstruit dans la forme d'un empire d'idées. Lorsque la philosophie peint sa grisaille dans la grisaille, une manifestation de la vie achève de vieillir. On ne peut pas la rajeunir avec du gris sur du gris, mais seulement la connaître. Ce n'est qu'au début du crépuscule que la chouette de Minerve prend son vol.



SUJETS DE DISSERTATIONS OU DE DÉBATS

— La réflexion philosophique nous détache-t-elle du monde?

— Philosophie et sagesse.

— Science et philosophie.

— Confrontez ces divers jugements sur la philosophie et montrez les différentes conceptions de la philosophie qu'ils traduisent :

« Le philosophe est celui qui possède la totalité du savoir dans la mesure du possible » (Aristote). « La philosophie peut se définir non comme la science de tout mais comme la science du tout » (Thibaudet). « On ne peut apprendre la philosophie; on peut seulement apprendre à philosopher » (Kant). « La philosophie tire sa valeur de son incertitude même » (Russell). « Les questions en philosophie sont plus essentielles que les réponses » (Jaspers). « La philosophie n'est que la résolution... de regarder naïvement en soi et autour de soi » (Bergson). « Philosopher revient à ceci : se comporter à l'égard de l'univers comme si rien n'allait de soi » (Jankelevitch). « La philosophie est l'utopie d'une possession à distance. Elle peut donc être tragique puisqu'elle a son contraire en soi; elle n'est jamais une occupation sérieuse; l'homme sérieux s'il existe est l'homme d'une seule chose à laquelle il dit oui » (Maurice Merleau-Ponty). « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières, ce qui importe c'est de le transformer » (Marx).

— Karl Marx a écrit « L'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre ». Êtes-vous de cet avis?

CHAPITRE II

Nature et culture

I — DÉFINITIONS

1. Distinguer nature et culture, c'est distinguer ce qui est inné (nature vient du participe latin natus, né, du verbe nascor) et ce qui est acquis. La notion de culture implique un certain travail exercé sur une nature donnée, une transformation de la nature susceptible de produire des propriétés nouvelles ou tout au moins de développer des qualités d'abord virtuelles, d'actualiser certains possibles. C'est ainsi que la terre est cultivée c'est-à-dire travaillée, labourée, ensemencée pour produire la récolte. C'est ainsi que les corps et les esprits peuvent être cultivés c'est-à-dire soumis à des exercices, à des apprentissages divers afin de développer leurs potentialités. Dans la langue française courante le mot **culture** désigne surtout ce processus de formation, de développement (terme qui correspond à peu près à l'allemand **bildung, gebildet** signifiant cultivé).

2. Dans un sens sociologique qui vient de l'allemand **kultur** et aussi des auteurs américains, sens devenu aujourd'hui courant dans le langage des anthropologues et des philosophes français eux-mêmes, on entend par culture non plus le processus de formation, mais les institutions elles-mêmes, les valeurs, les modèles de comportement qui dans telle société donnée président à la formation des individus. Le mot « culture » devient alors synonyme du mot **civilisation** (on parlera indifféremment de la culture esquimau, de la culture bantoue, de la culture occidentale, ou bien de la civilisation esquimau, de la civilisation bantoue, de la civilisation occidentale). Une culture se définit alors tout simplement — selon la formule de Ralph Linton — comme « le mode de vie d'une société ». Le mot de « culture » désigne un ensemble de faits sociaux, de caractéristiques propres à tel groupe. Ralph Linton remarque que le mot, pris en ce sens, ne comporte « aucune

résonance laudative » et se « rapporte au mode de vie global d'une société... Si par exemple on applique le mot à notre mode de vie, la culture n'a rien à voir avec le fait de jouer du piano ou de lire Robert Browning. Pour les sciences humaines de telles activités ne sont que des éléments de la culture considérée comme une totalité (1) ». Dans cette perspective il est donc inutile comme le font encore certains auteurs de distinguer la **civilisation** (qui se rapporterait aux seuls éléments matériels de la vie sociale, aux procédés de production, aux outils, à la technique) et la **culture** proprement dite qui désignerait les éléments psychologiques, affectifs, intellectuels, spirituels de la vie sociale (le droit, l'art, la religion), car les traits matériels et les traits spirituels d'une société donnée sont étroitement liés. Le mot de culture peut convenir pour désigner l'ensemble. Une ethnologue américaine, Margaret Mead, écrit que la culture est « l'ensemble des formes acquises de comportement d'un groupe d'individus unis par une tradition commune, transmises par l'éducation ». La manière de laver la vaisselle, de faire la cuisine, de coucher les bébés (on a distingué les civilisations du berceau et celles du portage où le bébé est perpétuellement porté par sa mère), la façon de désigner le chef du gouvernement, tout cela fait partie de la culture.

II — CULTURES ET CULTURE

Si la culture désigne tous les modes collectifs d'existence d'une société quelconque, il n'y a pas de société « inculte »; une telle expression apparaît comme une contradiction dans les termes. Il n'y a donc pas des « civilisés » et des « sauvages », mais il y a plusieurs civilisations différentes.

Chaque société cependant a toujours tendu à confondre **sa** propre civilisation avec **la** civilisation, allant jusqu'à rejeter en dehors de l'humanité les hommes qui relevaient d'autres cultures. Les Grecs appelaient « barbares » les hommes qui étaient étrangers à leurs institutions et par la suite les Occidentaux n'ont vu longtemps que « sauvagerie » dans les cultures exotiques. Comme le dit pertinemment Levi-Strauss : « Derrière ces épithètes se dissimule un même jugement; il est probable que le mot barbare se réfère étymologiquement à la confusion et à l'inarticulation du chant des oiseaux, opposées à la valeur signifiante du langage humain; et sauvage, qui veut dire « de la forêt », évoque aussi un genre de vie animal, par opposition à la culture humaine. Dans les deux cas on refuse d'admettre le fait même de la diversité culturelle. On préfère rejeter hors de la culture, dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on

---

(1) Ralph Linton, *Le fondement culturel de la personnalité* (trad. Andrée Lyotard, Dunod, Paris, 1959).

vit (1). » Lévi-Strauss évoque à ce propos l'attitude symétrique des Espagnols et des Indiens après la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb. Les Espagnols désignaient des commissions de religieux pour déterminer si les Indiens avaient ou non une âme, étaient authentiquement des hommes! Les Indiens de leur côté observaient longuement les cadavres de leurs ennemis pour vérifier s'ils étaient soumis comme ceux des « hommes » à la putréfaction! Le premier mouvement de chaque société mise en contact avec une autre est de rejeter hors de la « culture », c'est-à-dire hors de l'humanité, les individus étrangers à sa propre culture. Cette illusion « ethnocentrique » dont les effets ont été désastreux, on le sait, au cours de l'histoire, met néanmoins en lumière un fait paradoxal de la plus grande importance. Comment se fait-il que les hommes, alors que leur similitude biologique est évidemment beaucoup plus grande que les différences anatomo-physiologiques qui existent entre les diverses races, puissent présenter d'un groupe à un autre de telles différences **culturelles,** de telles différences dans les mœurs, les institutions, les coutumes et les croyances? Certes, les échanges sont possibles entre les cultures. On peut apprendre par exemple des langues étrangères même celles qui sont le plus éloignées de la nôtre dans l'espace et dans le temps. Et il est vrai que très tôt les hommes religieux, les philosophes ont proclamé l'unité de l'espèce humaine et même l'égale dignité de tous les hommes au-delà de leur étonnante diversité culturelle, des différences considérables entre les civilisations. Saint Paul affirme par exemple que Dieu a créé tous les hommes et que tous ont été rachetés par le sang du Christ. Dès lors il n'y a plus ni Grecs ni Barbares, ni juifs, ni gentils et l'idéal de la fraternité universelle n'admet pas de barrières. Les philosophes à partir des Stoïciens proclameront eux aussi l'unité, l'universalité et la dignité de la nature humaine. Ces propos sont évidemment irréprochables, mais la générosité de cet universalisme ne saurait nous faire oublier le fait paradoxal qui précisément spécifie la condition humaine. Tandis que les animaux d'une espèce ont, approximativement, des « mœurs » identiques, le trait signalétique de l'humanité réside précisément dans les **différences** considérables qui existent d'une « culture » à une autre. Par son aptitude aux extrêmes diversités culturelles l'homme, en ce qu'il a de spécifiquement humain, semble se définir sur un plan qui n'est plus le plan de la nature.

III — NATURE ANIMALE ET CULTURE HUMAINE

Tandis que la « nature » d'un être se transmet par hérédité, la « culture » se communique par héritage. Le terme de culture ne désigne que des attitudes, des croyances, des mœurs, des « valeurs » acquises

(1) Claude LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire*. Éd. Gonthier, Paris, 1968, p. 20.

et transmises par l'éducation. **La culture c'est ce qui s'ajoute à la nature.** L'organisation raffinée de la ruche, par exemple, n'est aucunement une culture. Le comportement complexe des abeilles semble jaillir immédiatement, en effet, de leur structure biologique. Les abeilles dont parle Virgile dans les **Géorgiques** se comportaient exactement comme celles d'aujourd'hui. Sans doute tous les être vivants sont-ils soumis à l'Évolution qui transforme très lentement les espèces au cours des millions d'années, mais seul l'homme a une histoire car seul il est à la fois un inventeur et un héritier de culture. Il crée des langues, des outils, des religions, des œuvres d'art, transmettant ce patrimoine par la parole et dans les derniers millénaires par l'écriture aux générations suivantes qui n'exercent à leur tour leur faculté d'invention que dans le cadre de ce qu'elles ont reçu. Jean Rostand exprime magnifiquement cette distinction fondamentale entre l'hérédité biologique et l'héritage culturel : « Le biologique ignore le culturel. De tout ce que l'homme a appris, éprouvé, ressenti au long des siècles, rien ne s'est déposé dans son organisme... Chaque génération doit refaire tout l'apprentissage. ...Là gît la grande différence des civilisations humaines avec les civilisations animales. De jeunes fourmis isolées de la fourmilière refont d'emblée une fourmilière parfaite. Mais de jeunes humains séparés de l'humanité ne pourraient reprendre qu'à la base l'édification de la cité humaine. La civilisation fourmi est inscrite dans les réflexes de l'insecte... La civilisation de l'homme est dans les bibliothèques, dans les musées et dans les codes ; elle exprime les chromosomes humains, elle ne s'y imprime pas (1). »

Notons en effet que les **instincts** biologiquement héréditaires et par là « naturels » n'ont jamais chez l'homme l'importance, la précision qu'ils ont chez la plupart des animaux. L'homme dépourvu de crocs puissants, de fourrure épaisse, nu et faible dans la nature a reçu en retour l'intelligence. Comme disait Bergson, « l'insuffisance même des moyens naturels dont l'homme dispose pour se défendre contre ses ennemis, contre le froid et la faim... acquiert la valeur d'un document préhistorique; c'est le congé définitif que l'instinct reçoit de l'intelligence (2) » et nous ajouterions volontiers le congé que la nature reçoit de la culture, car si l'intelligence est essentiellement, comme l'avait dit Bergson, faculté d'inventer des outils, pour que cette aptitude puisse se manifester il faut d'abord que l'intelligence soit « cultivée », soumise à toutes sortes d'apprentissages. L'homme naît en quelque sorte prématuré, incapable pendant de longues années d'assurer sa subsistance. L'enfant demeurera donc longtemps — beaucoup plus longtemps que n'importe quel petit animal — sous la dépendance des adultes et notamment de sa famille. C'est, remarque à juste titre l'anthropologue américain Abram Kardiner (3), la durée exceptionnelle

---

(1) J. Rostand, *Pensées d'un biologiste* (Stock).
(2) Bergson, *Évolution créatrice* (P. U. F.).
(3) Kardiner, *L'individu dans sa société* (publié en 1939 l'ouvrage, traduit par Tanette Prigent, vient de paraître chez Gallimard, 1969).

d'une telle dépendance, ainsi que le caractère incertain et extrêmement plastique des instincts reçus à la naissance (car aucun comportement strictement déterminé ne semble ici fixé par l'espèce) qui expliquent la prédominance de la culture sur la nature dans les conduites définitives de l'homme adulte. Dans ces conditions, le système des valeurs, des règles sociales, des conduites apprises dans chaque groupe social, relatif à une longue succession d'inventions et d'héritages a quelque chose d'accidentel, de contingent. Et il y a autant de cultures, de civilisations, qu'il y a de sociétés distinctes. Tandis que ce qui est universel, propre à tous les hommes révèle leur nature, porte la marque de constantes biologiques, tout ce qui appartient à la culture porte la marque du divers et du relatif. Il y a plusieurs religions, plusieurs formes d'art, plusieurs systèmes politiques, etc.; ce sont **les** cultures qu'il convient d'opposer à **la** nature. Les lois naturelles appartiennent à la modalité du **nécessaire** : on ne saurait s'y soustraire, elles sont universelles. Les règles sociales, les rites dont chaque culture fait obligation à l'individu sont **contingentes,** varient avec les civilisations. Ce sont des normes de conduite édictées par le groupe et auxquelles il arrive que l'individu désobéisse. Lévi-Strauss nous propose précisément ce critère pour distinguer l'étage de la culture et celui de la nature : « Partout où la règle se manifeste nous savons avec certitude être à l'étage de la culture. Symétriquement il est aisé de reconnaître dans l'universel le critérium de la nature. Car ce qui est constant chez les hommes échappe nécessairement au domaine des coutumes, des techniques et des institutions par lesquelles leurs groupes se différencient et s'opposent... Posons donc que tout ce qui est universel chez l'homme relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier (1). »

IV — LES ILLUSIONS DU BIOLOGISME ET DU RACISME

La notion de « nature humaine » est donc confuse et pour une part illusoire. Nous attribuons en effet communément à notre « nature » des goûts, des désirs, des comportements quotidiens qui relèvent en fait de la culture spécifique de notre groupe. Nous obéissons sans presque y penser aux usages et aux coutumes de notre milieu social et ce qui est en réalité culturel nous semble bien à tort presque toujours, naturel.

Une telle illusion caractérise notamment ce qu'on peut appeler l'idéologie raciste. On constate qu'il y a diverses civilisations et **d'autre part** qu'il existe plusieurs races humaines. La notion de race est assuré-

---

(1) Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté.*

ment un concept scientifique objectif : les races sont des groupes ayant des caractères biologiques analogues qui se transmettent en vertu des lois de l'hérédité. Couleur de la peau, morphologie du crâne, du visage, des cheveux, permettent de distinguer blancs, mongoloïdes et négroïdes. Ces différences d'aspect physique sautent aux yeux, ainsi que la diversité des civilisations. Mais voici où se glisse **le postulat des théoriciens du racisme :** bien qu'il y ait beaucoup plus de cultures que de races humaines (les premières, observe Lévi-Strauss, se comptent par milliers, les secondes par unités), **on tentera d'expliquer les diversités des cultures par les diversités des natures.** On prétendra que les différences culturelles s'expliquent par des différences naturelles, biologiques. Qu'il y ait des civilisations plus brillantes que d'autres, ce serait la preuve de l'inégalité biologique des groupes humains (Gobineau, **Essai sur l'inégalité des races humaines,** 1853). Ce biologisme a été étendu fort loin. Dans un ouvrage qui eut, il y a quelque trente ans, son heure de gloire, **L'homme cet inconnu,** Alexis Carrel intitule un chapitre **Classes sociales et classes biologiques.** Il ose écrire : « La répartition de la population d'un pays en différentes classes n'est pas l'effet d'un hasard ni de conventions sociales. Elle a une base biologique profonde. Car elle dépend des propriétés physiques des individus. Ceux qui sont aujourd'hui des prolétaires doivent leur situation aux défauts héréditaires de leur corps et de leur esprit... Les ancêtres des cultivateurs étaient d'une constitution organique et mentale plus faible que les seigneurs médiévaux qui conquirent la terre et la défendirent contre tous les envahisseurs. Les premiers étaient nés serfs, les seconds roi. » La nature purement **idéologique** de cette explication pseudo-scientifique de la culture par la nature, de l'institution sociale par des données biologiques apparaît ici clairement. Il s'agit — par un processus inconscient de mystification — de justifier les privilèges des classes dominantes. Si l'infériorité sociale des prolétaires s'explique par une infériorité biologique, les hiérarchies sociales actuelles ont un fondement naturel. Si, au contraire, l'infériorité des prolétaires est un fait purement culturel, c'est-à-dire institutionnel, social, elle perd toute justification. Ce que l'histoire a fait, l'histoire peut (et ici doit) le défaire. Or, dans l'exemple invoqué par Alexis Carrel, on pourrait précisément inverser l'ordre des facteurs pour l'explication; ce n'est pas le naturel qui explique le culturel, ce n'est pas le biologique qui explique le social. **C'est au contraire le social qui explique le biologique.** Et par exemple la mortalité de la classe ouvrière est encore aujourd'hui sensiblement plus forte que la mortalité des cadres et des professions libérales; la mortalité infantile chez les manœuvres est, selon toutes les statistiques, supérieure à la mortalité infantile dans les autres classes sociales. Ce n'est évidemment pas le signe de quelque infériorité naturelle, mais le fait de conditions sociales beaucoup plus défavorables. Comme l'écrit aujourd'hui Pierre Sikirdji « la mort est une somme. Elle comptabilise les traces de toutes les aventures de la vie. Les faits économiques et

sociaux s'y inscrivent aussi visiblement que des cicatrices sur le corps (1). »

Klineberg dénonce dans le même esprit certains préjugés racistes (2). Aux États-Unis on constate par exemple que le quotient intellectuel moyen des Noirs, mesuré par les tests, est inférieur au quotient intellectuel moyen des Blancs. D'où la tentation d'expliquer la condition sociale défavorable, la situation culturelle inférieure des Noirs par une infériorité naturelle, biologique de ces derniers. Mais regardons-y de plus près. Aux États-Unis le quotient intellectuel moyen des habitants (blancs ou noirs) des États du Nord est supérieur au quotient intellectuel moyen des habitants des États du Sud. Et le quotient intellectuel des Noirs du Nord est statistiquement supérieur au quotient intellectuel des Blancs du Sud. A New York où Noirs et Blancs fréquentent les mêmes écoles publiques ou des écoles de niveau analogue, le quotient intellectuel moyen des uns et des autres n'est pas très différent. Certes les racistes expliqueront les bons résultats des Noirs du Nord par la théorie de la « migration sélective ». Ce serait les Noirs les plus doués, les plus aptes à s'acclimater à un nouveau milieu qui émigreraient du Sud au Nord. Mais les enquêtes précises auxquelles on a procédé ne vérifient pas cette hypothèse. Beaucoup de Noirs partent dans le Nord parce qu'ils sont attirés par un parent ou un ami déjà installé. Souvent ce sont les sans-travail, non pas les mieux adaptés mais tout au contraire ceux qui n'ont pas réussi, qui émigrent dans le Nord. L'explication des résultats aux tests doit donc être sociologique plus que biologique. C'est par les plus grandes possibilités offertes par le milieu socio-culturel des villes du Nord et non par des différences innées d'aptitudes que s'explique la supériorité des Noirs de Los Angeles et de New York. Les résultats des Noirs aux tests d'intelligence rejoignent les résultats des Blancs dans les rares cas où les conditions de milieu sont équivalentes. Le facteur social et culturel l'emporte sur le facteur racial pour expliquer les différences d'aptitudes des groupes divers.

Au cours de l'histoire on voit des cultures brillantes qui déclinent et disparaissent sans que les caractères biologiques des peuples qui en furent les artisans se modifient. Des populations longtemps peu développées accèdent au rebours à des civilisations brillantes. Pensons aux brillantes cultures africaines d'autrefois (l'Égypte antique, l'Éthiopie au début de l'ère chrétienne, le Bénin au XVe siècle) qui se sont effondrées. Au rebours, songez qu'au temps des grandes puissances de l'Antiquité, lorsqu'il n'était de civilisation que méditerranéenne, on aurait pu croire que les hommes blonds du Nord étaient congénitalement stupides. Lorsque Jules César envahit en 52 avant J.-C. la Grande-Bretagne et qu'un grand nombre d'indigènes de ce pays sont mis en

---

(1) In *Les Cahiers rationalistes*, novembre 1969, n° 268.
(2) KLINEBERG, *Race et psychologie* (Publications de l'Unesco).

vente comme esclaves, Cicéron dans une lettre à son ami Atticus lui déconseille de s'en procurer, tant ces hommes sont stupides. Par la suite l'axe de la grande civilisation s'est déplacé vers le Nord sans que les types physiques des divers peuples se soient modifiés. C'est la preuve que l'essor d'une civilisation ne témoigne pas d'une supériorité biologique de tel ou tel groupe d'hommes.

On pourrait multiplier les exemples de cette illusion biologique qui constamment fait mésestimer l'importance du facteur socio-culturel. Un des cas les plus saisissants est celui des « enfants sauvages », c'est-à-dire des enfants qui ont vécu leurs premières années — parfois adoptés par des loups — en dehors de toute société humaine. L'observation de ces enfants, tardivement réintroduits dans la société, a donné lieu, en effet, à des interprétations très significatives (1). Nous choisirons dans une foule d'exemples dont tous ne sont pas bien attestés deux cas incontestables. En 1920 on retrouva aux Indes, au cours d'une chasse au loup, deux petites filles qui au côté des louveteaux défendaient la tanière commune après la mort de la louve. L'une âgée de deux ans mourut très rapidement, l'autre âgée de huit ans vécut une dizaine d'années encore. Elle présentait d'épaisses callosités à la paume des mains, aux coudes, aux genoux, imitait le halètement des loups, fuyait la lumière et voyait clairement la nuit. Il lui fallut dix mois de séjour à l'orphelinat de Midnapore pour apprendre à tendre la main, un an pour se tenir debout, cinq ans pour apprendre et utiliser quelques dizaines de mots. On peut rapprocher du cas de cette petite Kamala le cas de Victor, un garçon d'une dizaine d'années saisi par des chasseurs, près d'un village de l'Aveyron en 1800. Depuis plusieurs années on l'apercevait parfois dans les bois de cette région. On le conduisit à Paris où il fut examiné par le psychiatre Pinel. Comme plus tard Kamala, le « sauvage de l'Aveyron » ne reconnaissait pas son image spéculaire (cherchant qui est caché derrière le miroir), cherchait à fuir, se montrait indifférent aux mauvaises odeurs, sa gorge n'émettait qu'un seul cri.

Le psychiatre Pinel (et c'est ici que nous retrouvons le préjugé biologique) déclara dans son rapport que le « sauvage de l'Aveyron » était un idiot de naissance — sans doute abandonné pour cela dans la forêt dès son plus jeune âge. Certes l'état du sujet ressemblait à celui d'un arriéré profond. Il évoquait à l'observation de Pinel tous les idiots constitutionnels qu'au long de sa carrière il avait examinés dans son service de Bicêtre. Mais précisément la question se posait ici de connaître les causes de cette arriération. S'agissait-il d'une **déficience naturelle ?** Ne fallait-il pas plutôt invoquer ici le **vide culturel,** l'absence de toute éducation, de tout contact du sujet, au cours de ses

---

(1) Sur ce problème on consultera avec fruit l'ouvrage de Lucien MALSON, *Les enfants sauvages*, Éd. Le monde en 10 × 18, Paris, 1964.

premières années avec la société de ses semblables? Cette dernière solution fut celle d'Itard. Itard, médecin chef de l'Institution des Sourds-Muets, à Paris, était un disciple de Condillac. Condillac refusait la notion de nature humaine et pensait que l'homme était toujours le produit de quelque culture. Dans son langage, il disait que l'homme n'a pas d' « idées innées » mais que sa pensée, par l'enchaînement des sensations et l'apprentissage des signes, est seulement ce que son éducation la fait être. Itard dans son rapport de 1807 put faire état des réels progrès accomplis par Victor sous sa direction. Le jeune homme a appris à discipliner son attention, à lire et à écrire avec beaucoup de peine quelques mots. Il s'est éveillé aux sentiments de fierté ou de honte. Certes les progrès de Victor comme ceux de Kamala sont restés modestes. Mais c'est sans doute que l'apprentissage de la parole, des attitudes sociales eut lieu trop tard, après une période de régression dont les effets ne pouvaient plus être compensés. On doit reconnaître cependant que le niveau atteint par Victor ou par Kamala à la fin de leur vie dépassait largement celui de l' « idiot constitutionnel »... Tandis qu'un animal, isolé de ses semblables à la naissance, conserve la plupart de ses instincts et de ses attitudes spécifiques, **un homme privé de tout environnement culturel n'est pas du tout « un homme à l'état de nature », mais un monstre, un être dénaturé, tant il est vrai qu'il n'y a pas de nature humaine en dehors de la culture.** Comme le disait Itard : « Si l'on donnait à résoudre ce problème de métaphysique : déterminer quels seraient le degré d'intelligence et la nature des idées d'un adolescent qui, privé dès son enfance de toute éducation, aurait vécu entièrement séparé de son espèce... le tableau moral de cet adolescent serait celui du sauvage de l'Aveyron. » La nature humaine n'est que virtualité, une simple « puissance », pour parler comme Aristote, que la formation, la culture propre à tel milieu social « actualiseront » dans tel ou tel sens.

LECTURES

Claude LEVI-STRAUSS *Les structures élémentaires de la parenté* (P. U. F.). On lira attentivement la préface consacrée tout entière à la distinction de la nature et de la culture,
Race et histoire (éd. Gonthier), Bibliothèque Médiations, Paris, 1961.

Ralph LINTON *Le fondement culturel de la personnalité* (Dunod).
Abram KARDINER *L'individu dans sa société* (trad. Tanette Prigent, Gallimard, 1969).
Margaret MEAD *Mœurs et sexualité en Océanie* (trad. Chevassus, Plon, 1963).
Ruth BENEDICT *Échantillons de civilisation* (trad. Weill-Raphaël, Gallimard, 1950).
Michel LEIRIS *Race et civilisation*
Otto KLINEBERG *Race et psychologie*
Arnold M. ROSE *L'origine des préjugés* } Unesco, Paris.
Lucien MALSON *Les enfants sauvages*, 10 × 18, Paris, 1964.

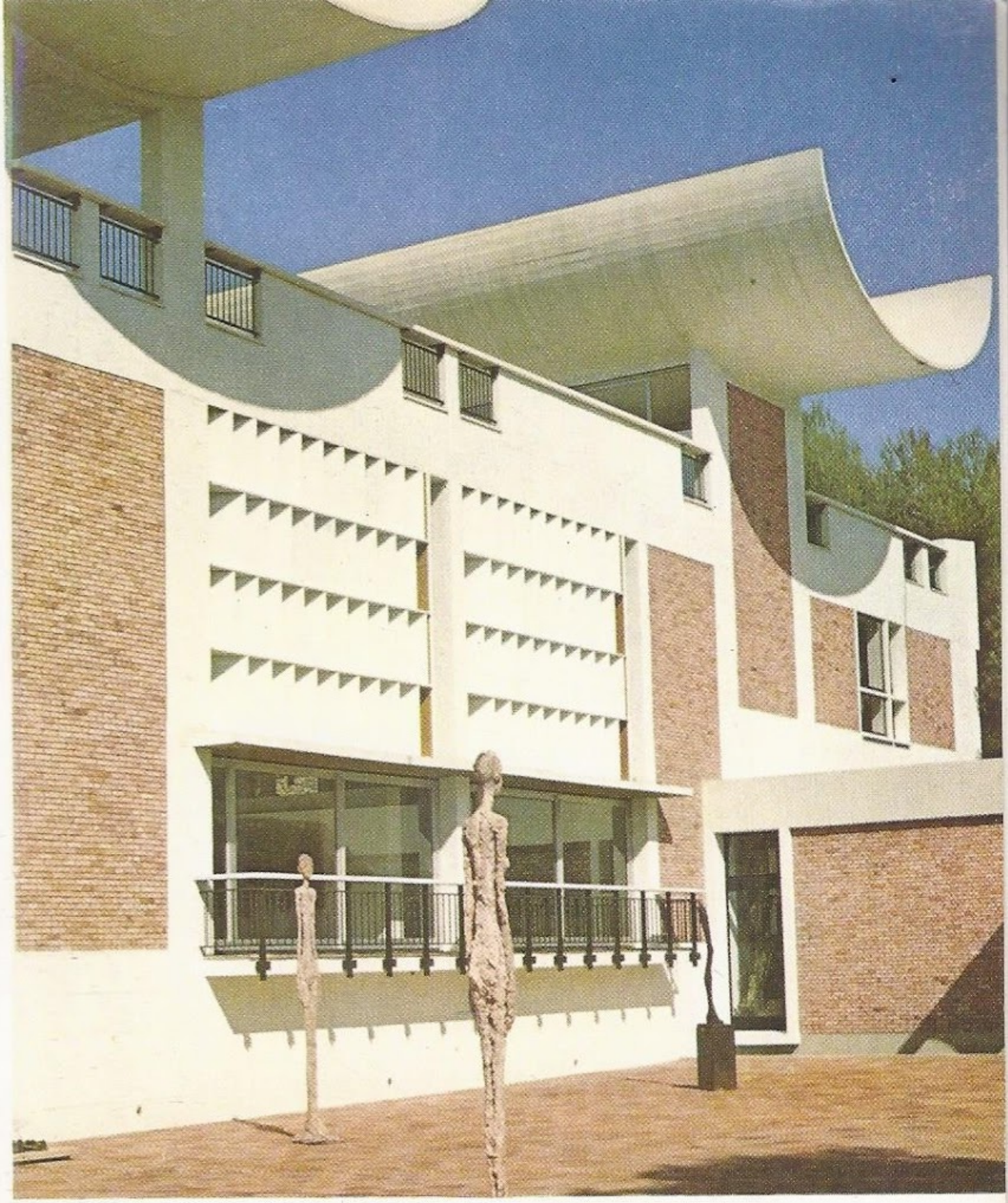
TEXTES A COMMENTER

1. Chaque civilisation crée donc une contexture sociale qui lui est propre, et qui apporte à l'individu non seulement la sécurité mais des conditions d'existence intelligibles. Le comportement type peut ne tenir compte ni de l'âge, ni du sexe, ni de dispositions particulières qui tiendraient à une différenciation quelconque. Ou, au contraire, l'évidence de l'âge, du sexe, de la force, de la beauté peut imposer les thèmes culturels dominants, comme le peut aussi une propension naturelle aux visions et aux rêves. Ainsi, dans l'organisation de sociétés telles que celles des Masai et des Zoulous, la classification des individus par âges est fondamentale. De même, c'est un événement capital chez les Akikiyu d'Afrique orientale que l'éviction cérémonielle d'une génération par la suivante. Chez les aborigènes de Sibérie, le nerveux, l'instable, devenait un *Chaman;* ses paroles, qu'on tenait pour inspirées, faisaient loi pour les autres membres de la tribu, mieux équilibrés mentalement pourtant. Cas extrême, sans doute, celui de toute une population qui s'incline devant la parole d'un individu, que nous rangerions parmi les anormaux; mais la signification nous en paraît claire. L'imagination des Sibériens a fait fonds sur une déviation humaine; elle a donné une importance sociale à un dément, c'est-à-dire à un être, qui, chez nous, relèverait sans doute de l'asile.

Chez les Mundugumor, n'est artiste de plein droit que celui qui est né avec le cordon ombilical autour du cou. Ici, non seulement a-t-on élevé au rang d'institution une singularité, qui pour nous est une anomalie — comme dans le cas du *Chaman* sibérien —, mais on a arbitrairement associé deux phénomènes qui n'ont aucun rapport l'un avec l'autre : les circonstances de la naissance, et la capacité de peindre des motifs compliqués sur des morceaux d'écorce. Allons plus loin et nous apprendrons que seuls ont quelque talent ceux qui sont nés avec le cordon autour du cou, l'enfant né normalement ne pouvant jamais, quelque effort qu'il fasse, devenir un virtuose. Telle est la force de rapprochements aussi artificiels, une fois qu'ils sont solidement ancrés dans la culture.

Point n'est besoin de s'attarder sur des cas aussi singuliers pour constater le rôle joué par l'imagination dans la transfiguration de simples faits biologiques. Certains peuples considèrent que le premier né est différent, en espèce, de ses cadets. Nous-mêmes, par tradition historique, n'hésitons pas à voir dans l'aîné un être « naturellement » un peu plus important que ses frères. Et cependant, si nous apprenons que, chez les Maoris, le premier fils d'un chef était tellement sacré que seules certaines personnes pouvaient couper ses boucles d'enfant sans risquer la mort à leur contact, alors nous admettrons que, dans ce cas, l'homme a, de lui-même, fondé une superstructure hiérarchique sur un phénomène aussi contingent que la primogéniture. Qu'importe, d'ailleurs, que l'on estime doués de pouvoirs précieux ou maléfiques le premier ou le dernier né, le septième fils du septième fils, les jumeaux ou l'enfant né coiffé : notre détachement critique, notre capacité à sourire de ces débordements de l'imagination, restent intacts.

Mais pour qu'ils s'évanouissent, il suffit qu'abandonnant ces trop évidentes constructions de l'esprit primitif, nous nous penchions sur les aspects communs à ces civilisations et aux nôtres, nous cessions d'être spectateurs pour devenir acteurs. C'est sans doute imagination pure que de réserver l'aptitude à peindre à celui qui est né le cordon autour du cou, ou le talent d'écrire à un jumeau. Choisir les chefs ou les oracles parmi les êtres anormaux ou bizarres — qui chez nous seraient rangés parmi les fous — n'est pas affaire d'imagination pure; mais le principe, au moins, du choix est différent, puisqu'il est fait appel à une capacité naturelle de la race humaine, que nous n'utilisons ni ne respectons. Il ne nous vient pas à l'esprit, cependant, de faire la part de l'imagination lorsque nous



(Photo Perrelle)

LA FONDATION MAEGHT A SAINT-PAUL DE VENCE

« Etre artiste, ce n'est pas un métier », disait Joseph Prud'homme. Mais que sera-ce d'être animateur culturel, conservateur d'une Fondation artistique voire marchand de tableaux ! C'est pourtant l'un des plus célèbres d'entre eux, Aimé Maeght, qui a créé en cette dernière décennie la plus fabuleuse galerie d'art à ciel ouvert que l'on puisse admirer non seulement de Marseille à Nice, mais probablement dans toute l'Europe. La Fondation Maeght de Saint-Paul de Vence donne tort au Malraux des *Voix du Silence* condamnant le « musée imaginaire » à n'être qu'un cimetière de vieilleries poussiéreuses. A l'époque de la civilisation des loisirs, où la soif de connaissances artistiques se fait de plus en plus pressante, la Fondation Maeght apparaît comme le symbole d'une ouverture de l'art le plus ésotérique, rendu accessible à la société de consommation : si 1 million 240 000 visiteurs ont été voir Toutankhamon et près d'1 million d'admirateurs se sont pressés à l'exposition Picasso, c'est bien la preuve qu'il n'y a plus de divorce entre l'art et le public, entre l'esthétique et la sociologie.

D. H.

décelons mille et une différences innées entre hommes et femmes — différences dont beaucoup n'ont pas plus de rapport immédiat avec les faits biologiques sexuels que n'en a la vocation de peintre avec la manière d'être né.

(Margaret MEAD, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Introduction, p. VI et VII, Plon.)

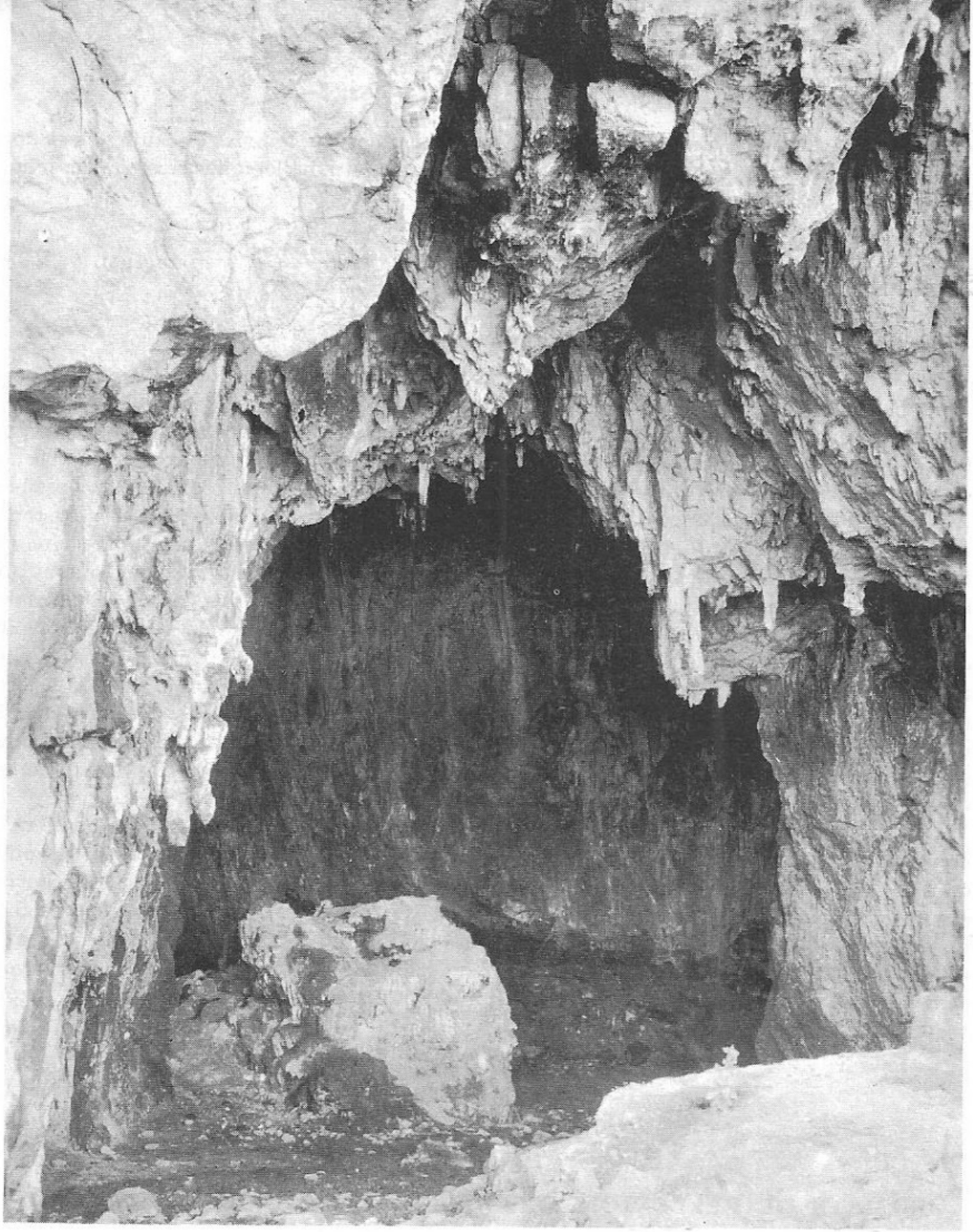
2. La vérité est que le comportement, chez l'homme, ne doit pas à l'hérédité spécifique ce qu'il lui doit chez l'animal. Le système de besoins et de fonctions biologiques, légué par le génotype, à la naissance, apparente l'homme à tout être animé sans le caractériser, sans le désigner comme membre de l'« espèce humaine ». En revanche cette absence de déterminations particulières est parfaitement synonyme d'une présence de possibles indéfinis. A la vie close, dominée et réglée par une *nature donnée*, se substitue ici l'existence ouverte, créatrice et ordonnatrice d'une *nature acquise*. Ainsi, sous l'action des circonstances culturelles, une pluralité de types sociaux et non un seul type spécifique pourront-ils apparaître, diversifiant l'humanité selon le temps et l'espace. Ce que l'analyse même des similitudes retient de commun chez les hommes, c'est une structure de possibilités, voire de probabilités qui ne peut passer à l'être sans contexte social, quel qu'il soit. Avant la rencontre d'autrui, et du groupe, l'homme n'est rien que des virtualités aussi légères qu'une transparente vapeur. Toute condensation suppose un milieu, c'est-à-dire le monde des autres. On ne sait quelle hypothèse formuler sur l'origine de l'humanité, on peut seulement penser que des mutants ont massivement profité d'une société protohumaine, d'une société devant être, avant qu'il puisse exister un homme *seul*.

Quoi qu'il en soit de ces mutations que les théories de l'évolution nous incitent à concevoir et que la psychosociologie nous convie à supposer, nous constatons au moins, qu'*aujourd'hui*, se trouve au monde un être qui n'est pas, comme la totalité des autres êtres, un « système de montages », mais qui doit tout recevoir et tout apprendre et chez qui l'endogène — ce qu'on peut imputer à ses seules puissances et natives dispositions — a la consistance, répétons-le, d'une nuée. Le déclin de l'idée de nature humaine, renvoie sans doute à des mobiles socio-économiques, à des motifs politico-moraux, mais il a, incontestablement, ses raisons scientifiques.

(Lucien MALSON, *Les enfants sauvages*, 10 × 18, p. 8 et 9.)

SUJETS DE RÉFLEXION, DE DISSERTATIONS OU DE DÉBATS

— Civilisation et barbarie.
— Qu'est-ce qu'un sauvage?
— Y a-t-il une nature humaine?
— L'homme et l'animal.
— Le racisme.
— Commentez cette formule de Simone de Beauvoir :
« On ne naît pas femme, on le devient ».
— Diriez-vous avec Saint-Exupéry qu' « une civilisation repose sur ce qui est exigé des hommes et non sur ce qui leur est fourni »?
— Confrontez cet avertissement de Bergson : « Ne parlez pas d'esprits différents des nôtres. Dites seulement qu'ils ignorent ce que nous avons appris » et ce propos de Claude Roy : « La culture se définit essentiellement par ce qui est partagé et transmis. La culture c'est ce que nous avons en commun avec d'autres. Toute la question est de savoir si cette culture sera la communication de tous ou la complicité de quelques-uns. »



L'image de la caverne qui peut symboliser la profondeur, l'obscurité, le mystère du monde souterrain, est assurément un de ces « archétypes » qui selon Jung hante l'inconscient de tous les hommes. Platon s'est servi de ce symbole pour exprimer son dualisme fondamental. Les ombres portées sur la paroi de la caverne (seul spectacle offert à des prisonniers enchaînés au fond de la grotte) figurent notre expérience sensible, le monde des apparences et du devenir. Les objets véritables, à l'extérieur de la grotte, illuminés par le soleil symbolisent le monde des essences éternelles gouvernées par ce soleil qu'est l'idée du bien. Le prisonnier arraché à la caverne et porté à la lumière du jour figure le philosophe qui se délivre des apparences pour tourner « l'œil de l'âme » vers la lumière de la vérité. Notez que s'il revient dans la caverne, ébloui de soleil, il paraît aveuglé à ses anciens compagnons. C'est Socrate condamné à mort par des politiques ignorants; c'est le philosophe malhabile dans la vie quotidienne ou l'Albatros de Baudelaire, misérable sur le pont du navire : « Ses ailes de géant l'empêchent de marcher ».

A. V.

CHAPITRE III

Les formes de la culture humaine

Quelle que soit la diversité des civilisations à travers l'espace et le temps, il est néanmoins remarquable que tous les peuples ont eut des techniques, des croyances et des rites magiques et religieux, des activités esthétiques. Variables dans leur contenu, ces expressions du génie humain, **partout présentes,** montrent que la culture sous sa forme religieuse, technique, artistique (et scientifique dans la mesure où la préoccupation scientifique existe en germe dans la technique et dans la religion), s'enracine dans la nature humaine universelle. Laissant à l'anthropologie le soin de faire l'inventaire et l'analyse **des** cultures, le philosophe semble donc fondé à réfléchir sur **la** culture humaine.

I — LA MAGIE

L'homme passe communément — dans les définitions scolastiques — pour un animal raisonnable et cependant les manifestations les plus lointaines de son activité paraissent parfaitement folles : dans toutes les sociétés primitives fleurissent des pratiques de sorcellerie, de magie. En fait nous allons montrer que ces pratiques sont, sous une forme délirante, **la première manifestation de la raison humaine** dont toutes les autres activités de culture, religion, technique, science, art sont pour une large part issues.

Le sorcier qui perce des figurines dans le but de tuer à distance ses ennemis, celui qui asperge les champs de quelques gouttes d'eau rituelle pour faire pleuvoir, celui qui compose des philtres d'amour nous offrent des exemples typiques et bien connus de magie. Un Indien de la tribu des Hopi raconte dans ses Mémoires (1) la succession des rites

(1) Don C. Talayesva, *Soleil Hopi* (préface de Cl. Lévi-Strauss), chez Plon, p. 1 à 2.

magiques auxquels ses parents ont dû s'astreindre avant sa naissance. Le sorcier avait annoncé des jumeaux. Comme la mère désirait un seul enfant, il s'employa à les réunir : « Il prit de la farine de maïs devant la porte et la répandit au soleil. Il fila de la laine blanche, il fila de la laine noire et des deux fils mêlés il entoura le poignet gauche de ma mère... Celle-ci ne regardait plus les images de serpents exposées aux cérémonies; devenu serpent d'eau dans sa matrice je risquais de dresser la tête au moment de ma naissance, au lieu de la mettre en bas pour chercher à sortir. Mon père prenait soin de ne faire mal à aucune bête, ce qui aurait endommagé mon corps; s'il coupait le pied d'une créature vivante, je pouvais naître sans main ou pied bot... Mon père donnait à ma mère à manger de la chair de belette pour que je sois agile et que je me glisse dehors comme ce petit animal adroit sort de son trou. »

Ces exemples nous montrent clairement en quoi consiste le délire magique. Le magicien agit sur la nature **par des moyens psychologiques.** Il tente d'intimider les vents et les pluies par ses incantations. Le monde est constitué par des forces que l'on peut séduire et dompter, diriger par des paroles. Le monde est plein d'âmes et la magie n'est rien d'autre que la « stratégie de l'animisme ». Le magicien, disait Salomon Reinach, est comme « le chef d'orchestre dans le grand concert des esprits qui bourdonnent à ses oreilles ». **Les ressemblances subjectives sont tenues pour des instruments d'action objective, celui qui s'empare du symbole s'empare en même temps de la chose.**

Le magicien prétend-il, comme le croyait Voltaire, détenir « le secret de faire ce que la nature ne peut faire »? En fait les primitifs ne distinguent guère la nature et le surnaturel; cette distinction ne sera claire que lorsque l'activité scientifique nous aura familiarisés avec l'idée de loi naturelle et de causalité mécanique. Du moins la sorcellerie est-elle liée à l'idée qu'il existe **des forces cachées, inconnues du profane,** dont le magicien s'est approprié la maîtrise. Ce caractère mystérieux et secret de la magie est souligné par le fait que d'ordinaire le sorcier ne livre qu'à ses disciples les recettes étranges qu'il connaît (transmission ésotérique). C'est un problème de savoir pourquoi la magie s'est perpétuée, malgré l'échec constant de ses pratiques. En fait la magie a été soutenue par l'intensité des désirs et des passions qu'elle prétendait satisfaire. Le désir humain de dompter les forces qui règlent la vie et la mort, la santé et la maladie, la prospérité et le malheur, est assez puissant pour obscurcir et faire oublier les leçons amères de l'expérience. D'autre part le caractère institutionnel de la magie, son organisation collective, la vaste diffusion de ses rites et le prestige de ses ministres, la protégeaient largement du discrédit que ses échecs auraient pu lui valoir.

Considérée du haut de notre science moderne, la magie n'est qu'un rêve, une action imaginaire. Ses procédés psychologiques et symboliques

ignorent tout des lois réelles de la matière. Et pourtant **la culture humaine tout entière s'enracine dans la magie primitive :**

a) La technique est en germe dans les recettes délirantes du magicien. Car celui-ci est avant tout l'homme qui veut transformer les choses, l'homme pour lequel le monde cesse d'être un spectacle dont il serait le témoin impuissant. Le rêve magique fait de l'homme un démiurge qui prétend dicter sa loi à l'univers au lieu d'en être le jouet. L'idée de causalité (qui dans son essence est technique et prométhéenne, la cause est « ce qui fait », disait Pradines) est éminemment impliquée dans le rituel magique; certes la causalité sur laquelle se fonde le magicien est imaginaire, du moins la causalité par laquelle nous pourrions agir sur la matière est indûment conçue sur le modèle de la causalité psychologique, celle qui nous fait convaincre, effrayer, séduire. Mais l'exigence de causalité technique s'affirme, se perpétue malgré les **échecs; à travers les délires de la magie l'homme ne cesse de proclamer sa foi en son propre pouvoir.**

b) La religion semble dans ses plus lointaines origines étroitement liée à la magie. La magie « est la première source du mysticisme sous toutes ses formes ». Non pas que la magie débouche sur le domaine du surnaturel, puisque les forces que le magicien croit dompter sont les forces mêmes de la nature. Mais la magie est déjà une mystique dans la mesure où elle met le sorcier et ses disciples **en communion avec la force qui anime la nature entière;** et pour être naturelles les puissances avec lesquelles la magie prétend sympathiser n'en sont pas moins cachées et mystérieuses. Par **l'affirmation de l'existence d'un monde invisible et la croyance que l'homme peut participer à ce monde,** sympathiser avec lui, la magie prépare la religion.

c) La magie est également une des sources de la science. L'idée du déterminisme scientifique — idée selon laquelle les phénomènes ne se produisent pas n'importe comment mais dépendent de conditions d'existence bien déterminées — est déjà présente dans la croyance du magicien. Frazer, l'un des historiens les plus perspicaces de la magie, remarque que « le magicien est absolument convaincu que les mêmes causes produiront sans se démentir jamais les mêmes effets; il pense que l'accomplissement de la cérémonie convenable, accompagnée du charme approprié, sera indubitablement suivie du résultat désiré à moins, bien entendu, que les envoûtements d'un collègue plus puissant ne viennent contrarier et déjouer ses propres incantations ». La magie suppose donc l'affirmation d'un déterminisme imaginaire, qui dans une certaine mesure prépare la connaissance du déterminisme réel.

d) Enfin l'art lui-même est sans doute d'origine magique : les premières sculptures sont peut-être des figurines destinées aux envoûtements. Les peintures rupestres de la préhistoire semblent liées à un rituel magique. Les scènes de chasse dessinées sur les murs des grottes

représentent presque toujours des animaux blessés ou pris au piège; il est probable qu'en représentant de telles scènes le sorcier croyait assurer une chasse fructueuse; il est remarquable en outre que les femelles sont généralement figurées pleines, ce qui est sans doute lié à des rites magiques de fécondité, assurant la multiplication du gibier, c'est-à-dire la certitude d'être ravitaillé en tous temps.

Nous apercevons ainsi — à travers leur commune origine magique — la signification fondamentale de toutes les œuvres du génie humain, qu'il s'agisse de la technique, de la religion ou de l'art. L'homme ne s'est jamais contenté d'être le spectateur passif des apparences. Il ne s'est jamais contenté d'accueillir, comme dit Alain, « cette pluie de l'expérience qui jamais n'instruit ». **L'homme a toujours pris sur l'univers réel un certain recul afin d'expliquer cet univers et de le transformer.** Tandis que l'animal ne cesse jamais d'être présent à l'univers, l'homme prend ses distances pour se **re-présenter** l'univers afin de le dompter. Il est vrai que les premières représentations que l'homme se fait du monde sont mythologiques et ses premières recettes d'action délirantes. Mais précisément, **le caractère imaginaire des idées primitives souligne le dynamisme de l'esprit humain, qui projette au-devant du spectacle de l'univers et au-devant de ses propres actes des conceptions a priori.** L'homme est le seul être qui non content de voir et de subir, imagine, invente, cherche au-delà de ce qui apparaît le secret des apparences. Ainsi la magie — dans ses pires extravagances — esquisse déjà l'autonomie de la raison.

II — LA TECHNIQUE

Si la technique s'est différenciée de la magie, c'est sans doute en fonction de ses résultats (le critère du succès conservant aussitôt une technique découverte par hasard), c'est aussi par la nature de ses procédés. Chez les peuples primitifs cependant, la distinction des procédés naturels et de ceux qui utilisent des puissances mystérieuses n'est pas claire comme pour nous. La découverte d'une méthode pour produire le feu, par exemple, a dû stupéfier ceux qui l'inventèrent. Obtenir une étincelle en frottant deux silex l'un contre l'autre n'est ni plus ni moins prodigieux qu'envoûter un ennemi. D'où la « sacralisation » de la recette fortuitement découverte, le rituel qui entoura longtemps la garde du feu (1). Mais la plupart des recettes techniques — bien que

(1) Le feu qui permet de cuire les aliments, de se chauffer, de s'éclairer la nuit, d'effrayer les fauves rôdeurs semble être une des acquisitions les plus précieuses de la culture humaine. L'obsession du feu hanta longtemps les imaginations. Au XVIIe siècle encore on comptait le nombre — non des habitants du village, ni des familles — mais des « feux », symbole d'un groupe d'individus réunis.

toujours entourées à l'origine de rites magiques — viennent de pratiques instinctives, d'abord irréfléchies. On a remarqué bien souvent que l'outil prolonge l'organe. Le bâton est le prolongement du bras qui frappe ou écarte. L'hameçon est le prolongement du doigt recourbé... Il y a donc une **origine biologique de la technique qui n'est que l'épanouissement chez un être intelligent des procédés spontanés d'adaptation au milieu, propres à tous les êtres vivants.**

Seulement la technique aurait risqué de tourner court, de rester au stade des routines instinctives sans jamais progresser, si la magie n'avait été là, capable d'entretenir l'exaltation de l'humanité fière de ses pouvoirs. Plus tard la science a pris en quelque sorte le relai de la magie. Subjectivement sa fonction est identique : elle donne à la technique, qui n'est d'abord que pratique instinctive, la marque propre de l'homme. Et nous aurons l'occasion de montrer plus tard comment la science transforme et bouleverse les techniques spontanées en leur donnant une efficacité sans cesse accrue (1).

Retenons pour l'instant l'idée que la technique est une des manifestations les plus éclatantes de la culture humaine. Les périodes de la préhistoire, telles qu'on les distingue traditionnellement, sont précisément définies par des étapes du progrès technique : âge de la pierre taillée, âge de la pierre polie, âge des métaux. L'apparition du **complexe technique agriculture-élevage,** il y a quelque dix mille ans, est peut-être — par ses conséquences prodigieuses — l'événement essentiel de l'histoire des hommes. Dès l'instant où l'homme se met à cultiver les plantes au lieu de se borner à les ramasser, à élever des animaux au lieu de les chasser, **il se substitue à la Nature créatrice qu'il imite et transforme.** Remarquons que la culture et l'élevage s'impliquent mutuellement (nécessité de cultiver les herbes fourragères pour nourrir les animaux, nécessité d'élever des animaux de trait pour ensemencer et récolter) et impliquent aussitôt une foule de techniques. L'élevage nécessite la construction d'enclos, ce qui implique préparation et transport de matériaux et le transport exige la construction de routes, de bateaux, etc. Ces connexions réglées de techniques diverses exigent une organisation sociale déjà complexe, et entraînent la division du travail. La collectivité agricole doit organiser sa défense (techniques militaires qui déterminent à leur tour des recherches métallurgiques). La concentration du groupe et l'augmentation des ressources amènent la constitution d'une aristocratie dirigeante, l'organisation de métiers divers (poteries, tissage, techniques médicales), entraînent l'apparition des prêtres qui s'occupent déjà d'astronomie, de

---

(1) Il reste qu'en dépit des *mutations* que devaient lui valoir d'abord la magie, ensuite la science, la technique n'est que le procédé le plus raffiné de l'adaptation biologique. La technique, écrit Oswald Spengler, est **« la tactique de la vie...** il y a une voie qui constitue le trait d'union entre la plus ancienne des armes, la ruse, et les modèles des machines que nous utilisons aujourd'hui contre la nature, dans les stratagèmes conçus pour la dominer. »
(SPENGLER, *L'homme et la technique*, traduction française, Gallimard, p. 44).

l'établissement d'un calendrier. Si le progrès technique permet l'intensification de la vie spirituelle, celle-ci à son tour engendre des techniques nouvelles. L'apparition de l'écriture — en Chine comme dans le bassin méditerranéen — semble liée aux préoccupations religieuses et politiques (comptabilité des temples, liste de dynasties, etc.).

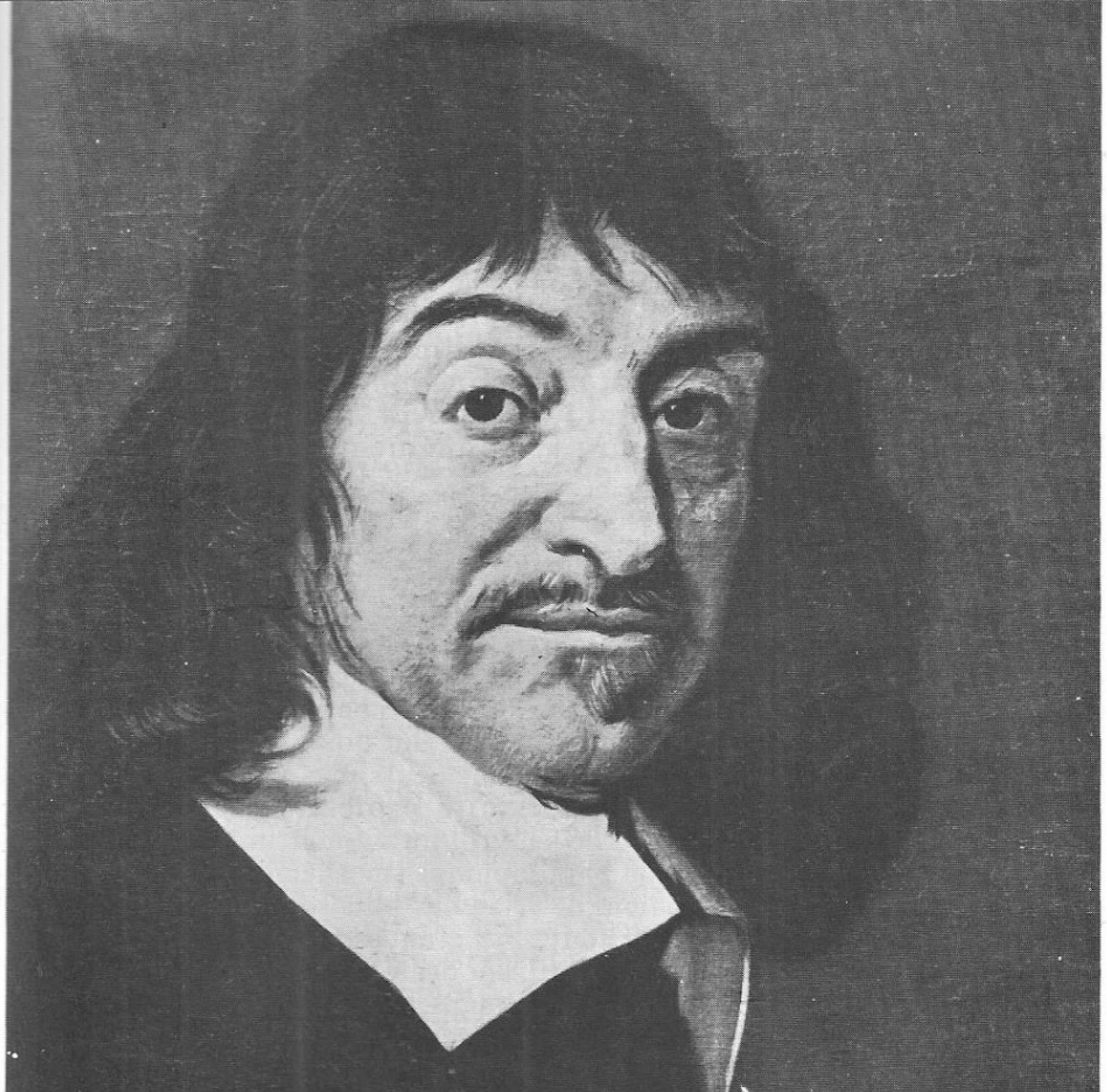
Ces quelques exemples suffisent à nous montrer que **le progrès technique est étroitement lié à l'évolution des autres formes de culture.** Mais de nos jours le développement prodigieux des techniques, le déséquilibre et l'inquiétude qui en résultent souvent (pollution des eaux par l'industrie, dénaturation chimique des aliments, travail à la chaîne, chômage, troubles sociaux entraînés par la révolution industrielle sans parler des armes de guerre terrifiantes) entraînent la suspicion et la révolte de certains humanistes contre la technique. L'homme aurait joué les apprentis-sorciers et la technique, en un développement monstrueux et désormais incontrôlable, se serait mise en quelque sorte **en dehors de la culture.** En fait les humanistes traditionnels sont eux aussi en partie responsables de ce désordre. En refusant d'intégrer à leurs préoccupations spirituelles la connaissance des techniques (qu'on songe au mépris voué par beaucoup d'humanistes de formation « classique » aux études « modernes »), ils favorisent cette « sécession » de l'activité technicienne. Par une contradiction flagrante qui souligne le caractère passionnel de leur préjugé — comme l'a vu très bien M. Simondon (1) — ils méprisent les machines considérées comme de simples objets matériels dépourvus de signification humaine et en même temps semblent prêter aux robots des intentions hostiles, comme s'il s'agissait d'êtres spirituels en quelque sorte diaboliques qui menaceraient notre sécurité. En réalité, il est urgent de réconcilier la culture humaniste et la civilisation technicienne. D'excellents esprits s'y emploient (2) et toutes les chances de l'avenir humain sont à ce prix.

III — LA RELIGION

Pendant longtemps on a voulu dériver le terme latin « religio » du verbe religare. Une telle étymologie nous permettrait de dire que la religion est avant tout le **lien** qui rattache l'homme à la divinité. Dans l'état actuel de la linguistique cette étymologie n'est plus recevable. Nous disons donc aujourd'hui (ce que Cicéron déjà avait aperçu) que religio vient du verbe relegere qui s'oppose à neglegere, comme le soin et le respect s'opposent à la négligence et à l'indifférence (nous parlons d'un soin religieux, de la religion de l'honneur). Le verbe relegere a pris en bas latin le sens de colere, vouer un culte, éprouver une ferveur passionnée. Assurément cette idée de scrupule, de respect,

---

(1) Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* (Aubier), p. 10-11.
(2) Pierre Ducassé, *Les techniques et le philosophe* (P. U. F.).



(Giraudon)

René Descartes (1596-1650).— Né en Touraine, à La Haye-Descartes, élève au collège des Jésuites de La Flèche, puis licencié en droit de l'Université de Poitiers, Descartes resta insatisfait de l'enseignement qu'il reçut. Parti guerroyer dans les armées du Prince d'Orange, il enrichit son expérience de la vie et des hommes. Mais les leçons de la vie, pas plus que celles de l'École, ne pouvaient répondre à l'exigence de vérité qu'il portait en lui. Seule la réflexion solitaire — la mise en question de toutes les connaissances par un esprit souverainement libre — lui permettra de constituer une philosophie. C'est en Allemagne, enfermé dans un « poêle » (c'est-à-dire dans une chambre chauffée par un poêle et non par une cheminée) que Descartes eut l'intuition de son système, au cours d'un songe prophétique. Dans les *Méditations*, son chef-d'œuvre, nous assistons aux moments successifs de son itinéraire spirituel. La clef de voûte du système, c'est le cogito. Même si mes pensées sont douteuses, confuses et fausses, il est certain que je pense. Ainsi, la réflexion philosophique déplace le centre d'intérêt des choses pensées à l'esprit pensant, de l'objet au sujet. C'est à cause de cette évidence première de l'esprit pensant que Descartes déclare que l'âme est plus aisée à connaître que le corps. Dans le système de Descartes, à la substance pensante — esprit pur — s'oppose la substance étendue, matière pure. La matière n'est que de l'étendue et du mouvement. Descartes fonde ainsi, du même coup,une métaphysique spiritualiste de l'âme et une science mécaniste de la matière. Même la biologie se ramène à la mécanique et les animaux ne sont que des « machines ».

A.V.

de **valorisation** de l'Être et de la destinée humaine est essentielle à la religion (on est au sens le plus large un « croyant » dès qu'on croit qu'il y a des choses **sacrées** et du même coup d'autres interdites, inadmissibles, « tabou »). Mais l'étymologie fausse suggérait elle aussi une définition vraie et profonde de la religion : **« La religion, notait jadis Schleiermacher, consiste dans un sentiment absolu de notre dépendance. » L'homme ne s'est pas donné lui-même l'existence. Il évolue au milieu de forces qui le dépassent infiniment et dont l'invincible puissance lui inspire spontanément des sentiments mêlés d'effroi et d'adoration.**

L'idée religieuse est d'autre part liée à la notion de « surnaturel », tout au moins à l'impression que la vraie signification des choses n'est pas dans leur apparence quotidienne, qu'il existe un « arrière-monde » avec lequel le croyant peut communiquer. Au-delà des réalités empiriques et **profanes,** et peut-être à leur source existe le domaine du **sacré** que le croyant peut atteindre. Même les mystiques panthéistes qui confondent comme Spinoza Dieu et la nature n'échappent pas à cette distinction. Pour Spinoza le vrai croyant est celui qui a compris que le désordre apparent, la multiplicité des événements, des « modes finis » de la « nature naturée » dissimulent **l'unité profonde** de la nature naturante avec laquelle il importe de s'unir d'un « amour intellectuel ». Mais ce n'est pas dans la réflexion philosophique sur Dieu qu'il convient de chercher l'origine de la religion : le Dieu des philosophes n'a jamais engendré le moindre culte. En fait toutes les grandes religions modernes se veulent issues d'une **révélation.** Le Dieu des Chrétiens a parlé à ses fidèles dans la Bible, le Dieu des Musulmans dans le Coran, le Dieu de l'Indouisme dans le Védas. Si Dieu a dû se révéler à nous dans les textes sacrés c'est que l'homme ne pouvait pas, réduit à ses seules forces, à ses sens et à la raison, découvrir tout seul la plénitude des vérités et des valeurs religieuses. En ce sens, le prêtre, le **pontife,** celui qui établit pour ses fidèles un pont entre le profane et le sacré, semble l'héritier direct du magicien qui, bénéficiaire d'un don singulier, avait accès au monde des réalités mystérieuses et sacrées (1).

---

(1) A l'origine de toutes les religions apparaît donc essentiellement le sentiment du **mystère de l'univers.** Le XVIIIe siècle n'a rien compris à la religion qu'il a voulu dériver des passions et des intérêts de la vie profane (Voltaire disait : « qui fut celui qui inventa la religion? Ce fut le premier fripon qui rencontra un imbécile »). La religion n'est pas dans ses origines un calcul des puissants pour entretenir leur domination. Elle n'est pas davantage liée à des préceptes rationnels d'utilité, d'hygiène. Renan croyait naïvement que la crainte de la trichine et de la lèpre avait seule interdit aux Hébreux l'usage de la viande de porc. Mais la notion d'hygiène est bien plus tardive et jamais la Bible n'attribue une maladie à la consommation de quelque aliment. En fait il est probable que si les Hébreux s'abstenaient de manger du porc c'est que leurs ancêtres, il y a quelque dix mille ans, avaient fait du porc un animal sacré, un **totem,** expression et symbole des valeurs et des réalités surnaturelles. L'habitude de manger du poisson le vendredi qui n'est pas l'apanage des chrétiens — mais qui se rencontre aussi chez les juifs pieux — est très antérieure à la venue du Christ. C'est en réalité la survivance d'un vieux totem syrien. Elle n'a en tout cas rien de commun avec des préoccupations diététiques. On renonce de nos jours à « expliquer » la religion, c'est-à-dire à la dériver de préoccupations et d'activités non religieuses. On cherche plutôt à la « comprendre », c'est-à-dire à saisir les significations et les valeurs qu'elle véhicule. Telle est l'ambition de toute « phénoménologie » de la religion.

Mais pour l'essentiel la religion s'oppose radicalement à la magie. N'oublions pas que le magicien se veut un technicien. Il croit par ses formules et ses incantations pouvoir agir sur le monde des esprits, le dompter et le diriger à son gré. **Le magicien, c'est l'homme qui prétend dominer Dieu, l'enchaîner par ses prestiges. On conçoit donc que toutes les religions aient considéré la magie comme sacrilège.** La foi religieuse est avant tout un acte de confiance en Dieu. Bien loin de soumettre les forces divines à sa volonté, **l'homme religieux s'incline devant les volontés du Seigneur dans une attitude d'humilité et d'adoration.** Pourtant certains ethnologues ont rapproché le « charme » magique de la « prière » religieuse. La prière n'est-elle pas une demande adressée à la divinité? Ne se propose-t-elle pas d'obtenir de l'intervention divine quelque avantage? Le croyant ne cherche-t-il pas à « charmer » son Dieu par des offrandes et des vertus dans l'espoir d'obtenir en échange des biens spirituels ou même matériels? En réalité, ce serait trahir l'essence de la prière que de voir en elle une sorte de sortilège. Tout d'abord, tandis que la formule magique s'appuie sur un soi-disant déterminisme et se veut efficace par elle-même (comme une recette technique), la prière ne vaut que par les dispositions intimes du croyant : seuls les cœurs purs seront exaucés. Bien plus, la véritable prière est celle qui ne demande rien d'autre pour soi-même que le courage de supporter la volonté de Dieu : **Que ta volonté soit faite.** Voilà ce que l'homme religieux demande à son Seigneur. « **Tout ce qui arrive,** dit Teilhard de Chardin, **est adorable.** » La prière authentiquement religieuse n'est pas autre chose qu'un acte d'adoration. Le croyant qui réclame à Dieu la pluie ou le beau temps, le succès à un examen ou la santé risque à tout moment de dégrader la religion en magie.

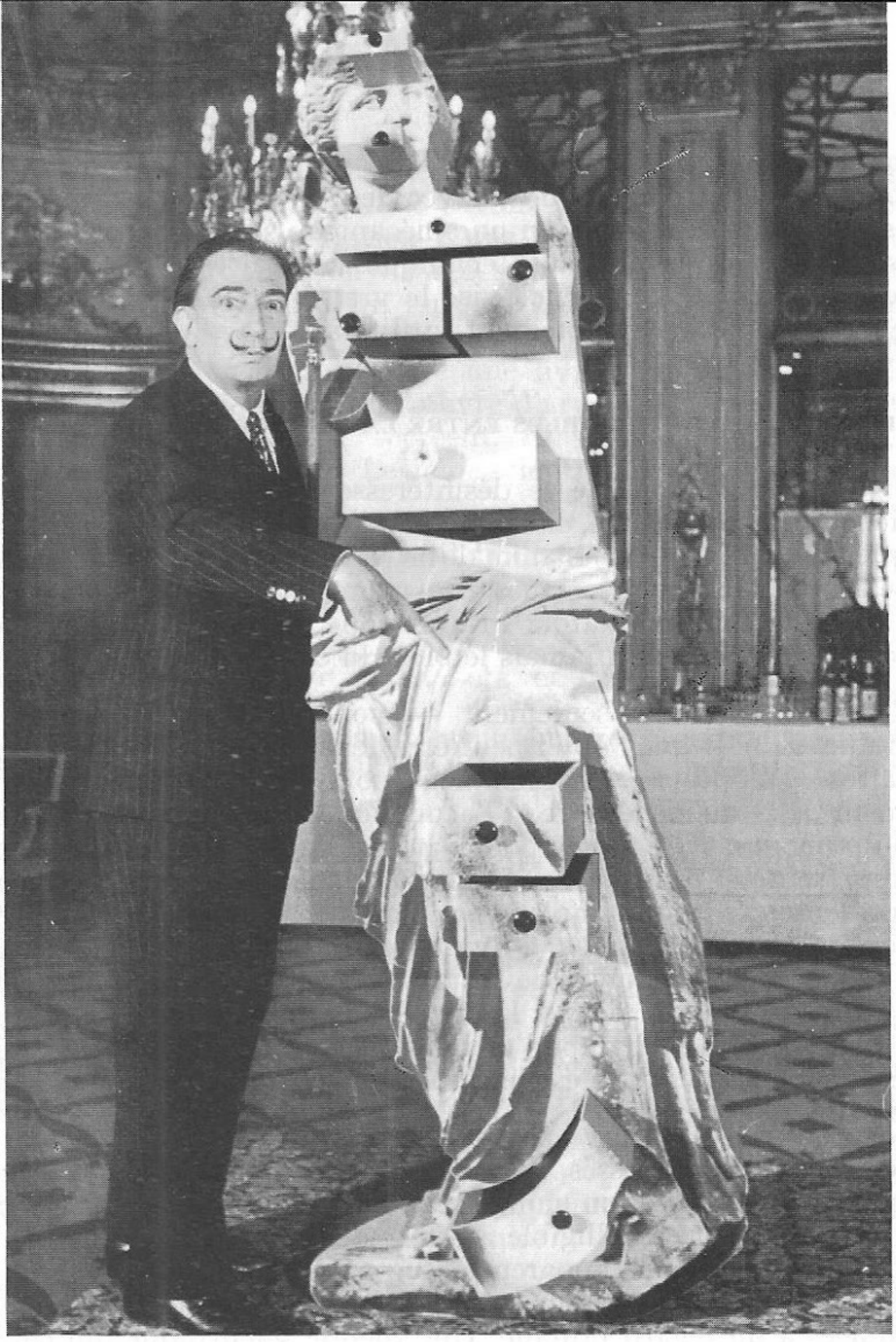
IV — LA SCIENCE

Dans l'activité magique nous avons trouvé deux aspirations, l'une pratique : volonté d'action directe sur la nature, de manipulation réelle des choses, l'autre idéologique et théorique : désir de construire une représentation du monde, une explication des choses par des lois de sympathie, d'antipathie, d'affinités symboliques. Au vrai la magie ne tient pas ses promesses et ne satisfait pas les besoins qu'elle révèle; ceux-ci tendent alors à se différencier et à se satisfaire par deux formes de culture distinctes : la religion qui cherche le secret du monde dans un au-delà et la technique qui se présente de plus en plus comme une pratique concrète réglée sur l'expérience immédiate. **On peut voir dans la science un nouvel effort pour rapprocher et unifier les deux exigences, théorique et pratique, de l'esprit humain. En ce sens la science serait une magie réussie** (la magie étant une science rêvée, imaginaire). La science apparaît en effet comme une

volonté d'explication du monde, un système de concepts qui rend compte des apparences. Et dans cet effort d'explication la hardiesse de la raison a priori, de l'esprit inventeur d'hypothèses se donne libre cours. Mais d'autre part l'explication scientifique est directement en prise sur le réel. Comme une recette technique, mais avec une plus haute intelligibilité et une efficacité plus précise, la loi scientifique est une formule d'action. **L'intelligibilité théorique et l'efficacité pratique** se trouvent ici réunies. Les premières sciences furent la géométrie et l'astronomie, sans doute parce que c'était entre les positions des astres ou entre les éléments des figures qu'il semblait le plus facile de découvrir des relations constantes, exprimables dans un langage logique. Des lois physiques, chimiques, biologiques ne se découvrirent que plus tard car, dans ces domaines complexes, il faut largement torturer les apparences et reconstruire les données immédiates pour dégager des rapports constants et intelligibles. **Mais alors même que la science paraît s'éloigner des données concrètes pour aboutir à un système complexe de rapports mathématiques, le contact avec le réel n'est pas perdu, au contraire.** Plus l'explication scientifique au cours de l'histoire est devenue abstraite, complexe, et plus la prévision scientifique a été sûre. L'intelligibilité la plus haute et le contact le plus étroit avec le réel — comme objet de prévision et d'action — vont de pair. La science se caractérise donc comme un système de jugements tout à la fois exprimable dans un langage rigoureux, mathématique, et toujours vérifiable pratiquement.

V — L'ART

Si l'art — tel que nous l'entendons aujourd'hui — est une des expressions les plus anciennes de la culture humaine (les dessins magiques des hommes préhistoriques nous émeuvent encore aujourd'hui par leur beauté, et les œuvres d'art sont peut-être, comme l'a vu Malraux, le témoignage le plus accessible de l'unité profonde de toutes les civilisations humaines à travers leur étonnante diversité), il reste que ce terme d'art n'a pris que lentement sa signification précise actuelle. Longtemps le mot « art » renvoyait indifféremment aux activités du technicien (l'artisan), du savant et de l'artiste. Lorsque Colbert réclame Huyghens en France pour lui demander de construire une « pompe à feu » afin d'aménager à Marly d'élégantes cascades, les trois fonctions de la technique, de la science, de la production artistique se trouvent réunies dans cet exemple typique. Au Moyen Age l'artiste et l'artisan sont confondus (les artistes peintres sont rangés avec les marchands de couleur dans la corporation des épiciers droguistes). Ce n'est qu'à partir du XVIIe siècle que les beaux-arts se distinguent des techniques vulgaires. L'artiste, c'est l'artisan du roi et de la Cour. Et bientôt des



(Phot. Associated Press)

Cette photographie de celui qui s'appelle lui-même le génial Dali fait irrésistiblement penser au mot d'Émile Faguet : « Le bon goût, c'est mon goût. » Qui oserait dire devant cette transformation de la Vénus de Milo en une vulgaire commode à tiroirs qu'il s'agit là d'une transformation de très mauvais goût? En fait, chacun peut interpréter l'œuvre comme il l'entend. Verlaine disait : « L'art, c'est être absolument soi-même. » Le but de l'art est d'apporter à chacun, au créateur, à l'interprète et au public, cette joie faite d'un sentiment intime, d'une totale subjectivité. C'est peut-être devant un cliché comme celui-ci que l'on comprend le plus authentiquement l'opposition traditionnelle entre la science et l'art. La science s'efforce d'expliquer le monde tel qu'il est dans sa structure réelle et selon un schéma universel; l'artiste, lui, voit la nature non comme elle est mais comme il est. Paul Éluard disait sans peut-être y parvenir lui-même puisqu'il était poète : « Il faut voir la réalité autrement qu'elle n'est. »

D. H.

distinctions apparaissent entre les arts, peintres et sculpteurs du roi ne voulant plus être confondus « avec des barbouilleurs, des marbriers et des polisseurs de marbre en une mécanique société (1) ». Les beaux-arts s'opposent désormais aux techniques utilitaires. Par là, science et art se rapprochent. La science vise le vrai, l'art le beau en dehors de toute préoccupation directement utilitaire.

1° RAPPROCHEMENTS POSSIBLES ENTRE LA SCIENCE ET L'ART

On a souvent souligné le désintéressement commun à l'art et à la science et à juste titre, car c'est par là que ces deux activités sont typiquement humaines. L'animal ne connaît que des obstacles et ignore les problèmes théoriques. De même l'animal se soucie non du beau mais de l'utile. Anatole France nous dit que « le petit chien de M. Bergeret ne regardait jamais le bleu du ciel incomestible ».

C'est par l'homme seulement — comme le souligne justement M. Pradines (2) — que l'objet peut être dépouillé de ses caractéristiques utilitaires. « L'optique a évidemment pour objet la lumière indépendamment de ce qu'elle éclaire et l'acoustique le son indépendamment de ce qu'il annonce. » De même pour l'artiste les qualités sensibles cessent de « représenter » quelque objet utile ou dangereux pour l'action; elles « se présentent » tout simplement. Lorsque je contemple le célèbre tableau de Van Gogh : **les Oliviers de Saint-Rémy,** mon attitude n'est pas celle que j'aurais devant un véritable champ d'oliviers. Les vrais oliviers m'inviteraient à la cueillette ou peut-être à la sieste sous leurs ombrages. Le champ d'oliviers réel serait devant moi, simple moyen pour mes désirs. C'est moi tout au contraire qui suis devant les oliviers de Van Gogh.

Tous deux désintéressés, l'art et la science ne cherchent-ils pas l'un et l'autre à nous révéler un monde caché sous les apparences? La science cherche la structure intelligible au-delà de l'apparence sensible. L'art semble s'intéresser aux apparences fugitives, mais c'est pour en fixer ce qui mérite d'être éternisé, c'est pour en révéler les harmonies secrètes dissimulées à un regard profane. Une théorie scientifique qui condense en quelques équations des phénomènes apparemment très divers, qui ramène « à l'invisible simple le visible compliqué », est par là même une œuvre d'art. Poincaré proscrivant de l'activité scientifique toute préoccupation utilitaire assure que le savant « digne de ce nom » travaille « pour ressentir une émotion esthétique et la communiquer à ceux qui sont capables de l'éprouver ». Réciproquement, la musique, l'architecture sont une mathématique.

---

(1) Requête au Conseil (citée par SCHUHL, *Philosophie et Machinisme* (P. U. F.).
(2) PRADINES, *L'aventure de l'esprit dans les espèces* (p. 189 et suivantes) (Flammarion).

On pourrait invoquer le rôle de l'imagination créatrice sans laquelle il n'y aurait ni science ni art. Le savant comme l'artiste fait preuve d'intuition créatrice. La création d'une œuvre d'art de valeur exige autre chose que l'application de recettes. De même une découverte scientifique n'est pas le produit automatique d'une mécanique déductive. Il y a des recettes pour « prouver », il n'en est pas pour « trouver ». Le savant qui trouve, qui propose une hypothèse féconde, ne fait-il pas surgir, en quelque sorte, une œuvre d'art? L'artiste et le savant ne copient pas le monde, ils le recréent. Einstein, comme Balzac, fait surgir un univers. On a dit : « Le génie scientifique est le don d'inventer le monde tel qu'il est. »

Mais de telles analogies ne doivent évidemment pas nous faire méconnaître les différences fondamentales de visée entre l'art et la science.

2° OPPOSITION ENTRE L'ART ET LA SCIENCE

Les valeurs esthétiques demeurent intérieures aux qualités sensibles. Mais la science récuse le sensible et ne connaît que la quantité. Connaître, dit Brunschvicg, « c'est mesurer ».

L'art est concret, la science abstraite. Par là la vision de l'artiste demeure subjective tandis que la science atteint l'objectivité. C'est l'opposition de l'illusion à la vérité mais aussi l'opposition des richesses subjectives à l'impersonnalité froide. « L'art, mes enfants, c'est être absolument soi-même », dira Verlaine et Claude Bernard avait déjà noté : « L'art c'est moi, la science c'est nous. »

Alors que le savant essaie de dépouiller sa connaissance de toute subjectivité pour ne s'occuper que des rapports que les objets ont entre eux, l'artiste voit la nature « non pas comme elle est mais comme il est ». L'artiste refuse cette « psychanalyse » de la perception que le savant exige. Ne vit-il pas de ces rêves, de ces désirs, de ces passions que l'ascèse scientifique prétend exclure?

Le géographe qui étudie les caractéristiques du paysage provençal, le géologue qui analyse le sol et le sous-sol font œuvre scientifique. Il peut y avoir désaccord entre les opinions de deux géologues; mais le but même de l'activité scientifique est de résoudre ces contradictions, d'apporter des preuves capables de faire l'accord des compétences sur une vérité objective.

Tout au contraire, le même paysage provençal sera interprété bien différemment par plusieurs artistes. Par exemple Van Gogh et Cézanne ont peint la Provence mais chacun l'a vue à travers son monde intérieur. Chez Van Gogh, c'est une Provence tourmentée et tragique. Voyez ces cyprès qui jaillissent comme des torches calcinées, ces oliviers aux branches tordues, dans une nature houleuse, comme des bras crispés. Les paysages de Van Gogh sont des fragments de lui-même, la pro-

jection d'un pathétique intérieur. Cézanne projette au contraire dans son interprétation de la Provence une âme soucieuse d'équilibre, d'ordre, de clarté : le paysage révèle une architecture claire, logique. Les maisons, les arbres s'ordonnent dans un ensemble cohérent.

Ainsi, on pourrait dire qu'il y a **la** science, mais qu'il y a **les** artistes. La science est une œuvre collective dont les résultats s'additionnent. Les travaux antérieurs sont l'instrument des découvertes récentes. Einstein part de la physique de Newton et la dépasse. En revanche, il ne suffit pas d'écrire après Racine pour écrire mieux que Racine, de peindre après Vermeer pour peindre mieux que Vermeer. La science est un devenir, l'art est un perpétuel recommencement. Chaque œuvre géniale est singulière, personnelle et n'apparaît pas comme le moment d'un progrès. Sans doute, dit Oppenheimer, « on comprend mieux Shakespeare pour avoir lu Chaucer et Milton pour avoir lu Shakespeare. On voit Cézanne avec de meilleurs yeux si on a vu aussi Vermeer (1) ». Peut-être certains concertos de Bach n'auraient-ils pas existé si Vivaldi n'avait pas été. Il reste que si Bach et Cézanne n'avaient pas vu le jour, nul n'aurait pu produire leur œuvre à leur place. Il est permis de penser au contraire que même sans Newton les lois de l'attraction universelle auraient été tôt ou tard découvertes. Jean Rostand a écrit que « si tel savant n'avait pas fait cette découverte, un autre l'eût faite un peu plus tard. Mendel meurt inconnu ayant trouvé les lois de l'hérédité; quarante ans après ils sont trois qui les retrouvent mais le chef-d'œuvre poétique qui ne fut pas écrit ne le sera jamais ».

D'autre part l'attitude du savant devant le monde n'est pas du tout celle de l'artiste. **L'attitude du savant est analytique.** Le savant explique le complexe par le simple, le plus par le moins. Hourticq disait (2) : « La science descend le cours des phénomènes, de la conscience à la vie, de la vie à la mécanique. » La science ne sait, d'une certaine façon, que dissocier. C'est pourquoi son efficacité « est plus grande pour détruire que pour créer ». La science sait d'ores et déjà désagréger l'atome, elle sera bientôt capable de faire sauter la planète, mais elle ne sait pas encore animer une cellule. L'art au contraire, en recréant un monde pour notre joie, est peut-être plus fidèle à l'élan secret de l'univers, à sa vivante unité. Sans doute ne dépasse-t-il pas le niveau des qualités sensibles, des données subjectives, mais « il amène à la pleine clarté cette finalité qui organise le chaos des apparences; en donnant aux choses une signification, il crée de la matière spirituelle ». **La visée de l'artiste est donc synthétique.** Il ne s'agit plus du tout pour lui de résoudre une unité apparente en éléments abstraits; il convient au contraire de respecter cette unité apparente où les qualités sensibles, sans perdre leur diversité, découvrent leur harmonie.

---

(1) Oppenheimer, *La science et le bon sens*, traduction française Albert Colnat (N. R. F.), p. 37.

(2) Louis Hourticq, *La vie des images* (Hachette), chap. X.

Sans doute la technique issue de la science est, elle aussi, synthèse puisqu'elle reconstruit des objets à partir des lois découvertes. Mais peut-être la synthèse technique n'a-t-elle pas la même portée ontologique que la synthèse de l'artiste. La technique ne veut pas promouvoir des « êtres » mais rendre possibles des événements, des gestes utilitaires. La technique ne crée que des moyens, l'art « instaure » des êtres qui sont en quelque sorte des fins en soi. Si, nous dit M. Souriau, l'ingénieur construit un pont uniquement pour qu'on puisse passer de l'autre côté de la rive, ce pont n'est qu'un moyen et l'ingénieur n'est qu'un technicien. Mais si le but de l'ingénieur est, non seulement le passage de la rivière « mais le pont lui-même, cette réalité qui désormais demeure et s'affirme avec ses contours, son geste ou son élan, ses perspectives d'arches que l'eau reflète en jeux de lumière et d'ombre, sa présence, sa durée; alors le constructeur est artiste, architecte (1) ».

LECTURES

Sur la technique :

Gilbert SIMONDON — *Du mode d'existence des objets techniques* (Aubier).

Sur la magie :

Daniel ESSERTIER — *Les formes inférieures de l'explication* (P. U. F.).

Sur les mythes :

Georges DUMÉZIL — *Mythe et épopée* (Gallimard, 1968).

Sur la religion :

Maurice PRADINES — *Esprit de la religion* (Aubier).
Henry DUMERY — *Phénoménologie de la religion* (P. U. F.).

Sur l'art :

Étienne SOURIAU — *La correspondance des arts* (Flammarion, 1947).
Pierre FRANCASTEL — *Technique et société* (Gonthier).
Peinture et société (Gallimard).

TEXTES A COMMENTER

Étudiez les rapports de l'art et de la science à partir de ce texte de Louis Hourticq :

« ...La science va du plus au moins; elle descend le cours des phénomènes, de la conscience à la vie, de la vie à la mécanique; alors que c'est la marche contraire qui pourrait seulement satisfaire notre curiosité. La science dissèque les tissus sans y découvrir la naissance de la pensée, elle analyse la cellule sans y surprendre l'étincelle de vie et même elle suit le mouvement sans rien savoir de la force qui le mène. Et c'est ainsi que son efficacité si grande pour détruire semble si limitée pour créer. On la devine capable de

(1) Souriau, *La correspondance des arts* (Flammarion), p. 30.

faire sauter la planète mais à jamais inapte à animer une cellule. Quand elle sert l'homme dans la défense de son corps ce n'est qu'en détruisant des vies ennemies; elle n'intervient guère que pour dissocier...

A cette curiosité analytique, l'art oppose son activité créatrice. Auprès de l'univers des savants celui des artistes ne montre que les apparences vulgaires et d'expérience courante. Mais l'œuvre d'art est conforme aux volontés profondes des choses dont elle est composée : l'artiste continue la nature d'abord parce qu'il se soumet à ses lois; l'œuvre n'est viable c'est-à-dire belle, que si l'architecte, le sculpteur, le peintre ... a calqué sa technique sur les possibilités et les tendances de la matière qu'il traite... L'art amène à la pleine clarté cette finalité qui organise le chaos des apparences; en donnant aux choses une signification, il crée de la matière spirituelle. »

(*La vie des images*, chap. X, Hachette.)

SUJETS DE RÉFLEXION, DE DISSERTATIONS OU DE DÉBATS

— Commentez cette formule de Mac Iver : « La civilisation est la sphère de l'utilitaire, la culture est celle des valeurs. »

— Quelles réflexions vous suggère cette pensée de Georges Braque : « L'art est fait pour troubler ; la science rassure »?

— Freud écrit dans l'*Avenir d'une illusion* : « Non, la science n'est pas une illusion. Mais ce serait une illusion de croire que nous puissions trouver ailleurs ce qu'elle ne peut pas nous donner. » Qu'en pensez-vous?

— Commentez cette pensée de Jean Cocteau : « La poésie est une religion sans espoir. » *(Journal d'un inconnu.)*

— Science et religion (ne pas confondre ce sujet avec cet autre : Science et métaphysique). Certes la métaphysique s'intéresse aux mêmes problèmes que la religion, Dieu, l'âme, la mort, etc. Mais elle prétend aborder par la raison ces problèmes qui dépassent l'expérience. La religion est fondée au contraire sur la foi en une révélation, sur la parole de Dieu exprimée dans un « livre sacré ». Au sens large Cocteau préfère l'esprit religieux à l'esprit scientifique lorsqu'il écrit : « Tout ce qui se prouve est vulgaire, agir sans preuve exige un acte de foi. » (Discours d'Oxford.)

— L'ingénieur et l'artiste.

— Technique et mystique.

CHAPITRE IV

Histoire et progrès

Il convient de distinguer deux notions : celle d'**évolution** (synonyme : transformisme) qui s'applique au devenir de la nature dans son ensemble, notamment des êtres vivants et celle de **progrès** qui concerne les sociétés humaines.

I — LA NOTION D'ÉVOLUTION

Au XVIIIe siècle les biologistes étaient **fixistes.** Ils croyaient que les espèces diverses d'êtres vivants qui existent de nos jours étaient **fixes,** c'est-à-dire exactement semblables à ce qu'elles étaient à l'origine. Linné écrivait par exemple (1738) : « Il y a autant d'espèces que l'Être infini produisit à l'origine de formes diverses. » La notion d'espèce désignait précisément, selon Cuvier, « l'ensemble des individus nés les uns des autres ou de parents communs ». On imaginait alors que le semblable engendre le semblable indéfiniment.

Lamarck (**Philosophie zoologique,** 1809) et Darwin (**De l'origine des espèces,** 1859) fondent la théorie transformiste acceptée aujourd'hui par la quasi-unanimité des savants. La théorie transformiste consiste non seulement à dire que la nature change, se transforme (des faunes entières ont disparu, des espèces nouvelles sont surgi, par exemple les reptiles au carbonifère, les mammifères au trias) mais la théorie affirme aussi que les espèces se transforment lentement les unes dans les autres; autrement dit la notion d'espèce elle-même devient relative. Les individus vivants aujourd'hui ont pour ancêtres des individus qui ne leur ressemblaient pas. La théorie est fondée sur une convergence impressionnante de preuves : des preuves **géographiques** (par exemple les îles possèdent souvent des espèces originales différentes de la faune ou de la flore du continent dont elles se sont détachées, ce qui ne s'explique que par l'évolution indépendante de ces espèces insulaires après la rupture avec le continent), des preuves **anatomiques** (comment expliquer que le cou immense de la girafe

soit fait de sept vertèbres exactement comme le cou très court de l'hippopotame? Le plus simple est de supposer un ancêtre commun à ces animaux), des preuves **paléontologiques** enfin (la succession des fossiles qui peuvent être datés avec précision dévoile devant nous le film de l'évolution. Rappelons l'exemple classique des équidés fossiles dont l'histoire poursuivie tout au long du tertiaire nous conduit d'un petit mammifère à cinq doigts jusqu'au cheval actuel à un seul doigt en passant par près de dix espèces successives qui témoignent de la régression progressive des doigts latéraux, de la transformation continue des dents de mieux en mieux adaptées à un régime herbivore).

Nous n'avons pas à insister ici sur les causes qui ont provoqué cette évolution : Lamarck pensait que les modifications du milieu où vivent tels organismes leur imposent des habitudes qui les transforment insensiblement (« la fonction crée l'organe »), ces transformations organiques étant transmises par hérédité aux descendants chez lesquels elles s'accentuent. Darwin estimait que les nouvelles conditions de milieu éliminent beaucoup d'individus; seuls ceux qui par hasard se trouvaient pourvus de modifications utiles survivent et font souche. Par exemple pour Lamarck la girafe était autrefois un petit herbivore qui a allongé son cou par un effort constant vers les hauts feuillages, effort poursuivi à travers les générations successives. Pour Darwin le cou de la girafe s'est allongé parce qu'à chaque génération la « sélection naturelle » éliminait impitoyablement les individus trop petits, ne laissant subsister que ceux qui, par hasard, avaient le cou assez long pour brouter un peu plus haut.

Aujourd'hui les savants sont plutôt darwiniens que lamarckiens, parce qu'on ne croit plus à l'hérédité des caractères acquis mais qu'on peut observer dans un grand nombre d'espèces des changements brusques, des « mutations » et qu'on remarque que la sélection naturelle conserve les mutations favorables. On a fait de multiples observations sur la mouche du vinaigre, la drosophile, qui présente des mutations multiples affectant la couleur des yeux, la longueur des ailes, etc. Par exemple on a observé que, tandis que dans un milieu abrité du vent, les drosophiles à ailes vestigiales sont éliminées, tout au contraire au bord de la mer, donc en milieu ventilé, ce sont les drosophiles à longues ailes qui sont emportées, tandis que les drosophiles à ailes vestigiales sont retenues par la sélection naturelle. En effet elles restent sur la nourriture et ne sont pas emportées par le vent. Dans un tel milieu, en trois générations, les drosophiles à ailes vestigiales remplacent le type originel.

Mais il faut reconnaître que les mutations connues ne portent que sur des détails. Aucune des mutations observées ne pourrait faire naître un organe nouveau. Il faut donc avouer que nous ne connaissons pas les causes réelles qui au cours d'une très longue histoire (l'évolution des équidés fossiles a occupé près de cinquante millions d'années) ont transformé les espèces vivantes.

Si les causes de l'évolution sont mal connues (malgré toutes les discussions et toutes les recherches sur ce sujet au XIXe siècle) le **sens de l'évolution** paraît, lui, incontestable, même si nous nous en tenons aux faits positifs dévoilés par la science. Les espèces évoluent des formes les plus simples aux formes les plus complexes et manifestent, au fur et à mesure qu'on avance dans le temps, des ressources d'adaptation au réel de plus en plus riches. Considérons l'encéphale des vertébrés, en remontant des plus archaïques aux plus récents : poissons — amphibiens — reptiles — oiseaux — mammifères. Si le plan de constitution unique de l'encéphale chez tous les vertébrés (dont les parties occupent toujours la même position relative) suggère effectivement, selon la théorie de l'évolution, une parenté originelle, nous sommes frappés par la complication progressive de la morphologie de cet encéphale. Le volume des hémisphères cérébraux augmente régulièrement des poissons aux reptiles et s'accroît brusquement chez les oiseaux, plus encore chez les mammifères ; à l'intérieur de la catégorie des mammifères, nouvel accroissement de volume chez les primates. En outre, plus nous nous élevons des vertébrés inférieurs archaïques aux vertébrés supérieurs, récents, plus la liaison de la moelle épinière et de l'encéphale devient étroite. Chez les poissons l'autonomie de la moelle épinière est très large et son rôle prépondérant; déjà chez les batraciens les réflexes médullaires sont sous le contrôle de l'écorce cérébrale. Chez les mammifères l'écorce cérébrale s'est prodigieusement développée : des centres sensoriels analysent les « informations » données par les stimuli extérieurs, des centres moteurs différenciés préparent les réactions; bref l'écorce cérébrale a mis sous son contrôle toutes les parties inférieures du système nerveux; c'est le processus de **telencéphalisation.** Cette évolution morphologique correspond à une évolution du comportement. Les espèces les plus récentes manifestent un comportement mieux adapté, de plus en plus complexe, et surtout de plus en plus « plastique », de plus en plus capable d'innovations, de réactions ajustées à des conditions nouvelles.

Ajoutons que si l'évolution des formes vivantes reste, à l'échelle de l'histoire humaine, extrêmement lente, la vitesse de l'évolution est d'autant plus rapide qu'on a affaire à une espèce d'origine plus récente.

II — ÉVOLUTION ET PROGRÈS DANS L'HUMANITÉ

Il faut bien comprendre que l'humanité est à la fois concernée par la notion d'évolution biologique et par celle de progrès (cette dernière propre à l'espèce humaine).

Il est certainement difficile de préciser à partir de quelle époque il y a des « hommes » proprement dits sur la terre. Il y a près d'un mil-

lion d'années les australopithèques (fossiles nombreux en Afrique australe, au Tanganyika, au Tchad) avaient acquis la station droite et se déplaçaient selon le mode bipède. La conformation de leur bassin, de leur fémur l'atteste. Ils se servaient déjà comme outils de galets brisés. Cependant leur capacité cranienne n'atteint pas la moitié de la capacité cranienne des hommes d'aujourd'hui. L'acquisition de la station droite, de l'appareil locomoteur humain a précédé le développement cérébral et sans doute l'a rendu possible (la main, libérée de la marche et spécialisée désormais dans les tâches de préhension et de palpation, sera le précieux instrument d'un cerveau qui va se développer). Tout au long du quaternaire l'évolution morphologique de l'homme va se poursuivre. L'homme du paléolithique inférieur, acheuléen d'Europe, pithécanthrope de Java, sinanthrope de Pékin (il y a trois cent mille ans) est morphologiquement encore bien différent de nous : sa capacité cranienne, parfois inférieure à 1 000 cm^3, ses traits simiesques, absence de front et de menton, crâne surbaissé, sont significatifs. Cet homme se servait d'outils grossiers (bifaces) en pierre ou en os. Même l'homme de Néanderthal (paléolithique moyen, il y a quelque cinquante mille ans) est différent de nous. Sa face projetée en avant, ses orbites surmontées d'une forte saillie osseuse, ses mâchoires proéminentes, accusent encore un profil quelque peu simiesque. C'est l'époque de la civilisation moustérienne aux industries déjà plus développées (pointes, grattoirs). De l'Australopithèque à l'homme de Néanderthal l'évolution des outils et des techniques est parallèle à une évolution morphologique incontestable. La vitesse de l'évolution s'accroît, mais les transformations du comportement continuent à refléter — comme tout au long de l'histoire de la vie — les transformations morphologiques. Avec l'homme de Cro-Magnon (dont on peut rapprocher l'homme de Grimaldi, de Chancelade) tout change. Pourquoi? Parce que ce type d'homme apparu il y a quelque trente mille ans (et qui a d'ailleurs coexisté avec les derniers Néanderthaliens pendant plusieurs millénaires) est **morphologiquement tout à fait semblable aux hommes d'aujourd'hui.** Sa capacité cérébrale de 1 500 cm^3 est analogue à la nôtre. Un savant soviétique contemporain, Mikhail Guérassimov, à partir d'une méthode originale et très rigoureuse qui consiste à déterminer les rapports existants entre les ossements du crâne d'une part, les muscles et les tissus mous du visage d'autre part, est parvenu à reconstituer très exactement dans ses figurines de plâtre et de bronze les visages correspondants aux crânes préhistoriques fossiles : la similitude des têtes Cro-Magnon et des nôtres apparaît alors saisissante. Or les transformations culturelles de l'humanité, les bouleversements des civilisations, l'accroissement et les modifications des techniques entre Cro-Magnon et nous, au cours des trente mille dernières années, sont bien plus considérables que les changements qui s'étaient poursuivis dans l'humanité pendant les centaines de milliers d'années antérieures. **Et cette fois tous ces bouleversements culturels n'accompagnent pas des modifi-**

cations biologiques. Il se peut, certes, que l'évolution biologique de l'homme se poursuive actuellement et se manifeste un jour aux observateurs avec le recul de quelques dizaines de milliers d'années. Quoi qu'il en soit, l'évolution culturelle devance désormais l'évolution biologique. Les transformations foudroyantes que l'humanité a connues depuis dix mille ans, c'est-à-dire depuis l'invention de l'agriculture (à l'époque néolithique) jusqu'à l'actuelle conquête de la lune, ne relèvent plus de la catégorie biologique de **l'évolution** (insignifiante, si elle existe, dans ce court délai) mais exigent un nouveau concept, celui de **progrès.** Ici, sans modifications biologiques de l'espèce (c'est « un survivant de Cro-Magnon qui vagit dans le berceau », dit Jean Rostand), les inventions se transmettent par héritage culturel, grâce à la parole et à l'écriture. De sorte que, disait Pascal, « toute la suite des hommes pendant le cours de tant de siècles doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement ».

III — DIFFICULTÉS DE LA NOTION DE PROGRÈS

1° LES CRITÈRES DU PROGRÈS

La notion de progrès (et déjà celle d'évolution biologique dans la mesure où on la considère comme évolution vers un état supérieur, meilleur) suppose donc deux notions étroitement liées; celle de **changement** (qui ne pose pas de problème de définition puisque le changement se constate, sans contestation possible, c'est une notion directement tirée des faits) et celle de passage à un **état meilleur** qui suppose évidemment que l'on s'entende sur une finalité; sur une valeur, à partir de laquelle nous jugeons que le changement accompli est une amélioration. La notion de progrès est en ce sens une notion **axiologique** (c'est-à-dire qui implique un jugement de valeur). Elle dépasse dès lors la seule constatation des faits. Elle est une appréciation de la réflexion philosophique et en ce sens le progrès de l'humanité peut être contesté et l'est souvent. Un changement de civilisation sera considéré comme un progrès — ou au contraire interprété comme une décadence — selon les critères de jugement auxquels on se réfère. Chaque civilisation a ses critères de valeur qui ne sont pas ceux des autres civilisations. C'est ainsi que la civilisation occidentale actuelle qui atteint un degré de puissance technique qu'aucune autre culture n'a connu, se juge tout naturellement à la pointe du progrès parce qu'elle adopte précisément comme critère de valeur la puissance technique. Mais l'Américain ou l'Européen moderne qui jugent volontiers « inférieure » la civilisation traditionnelle de l'Inde n'ont pas atteint, semble-t-il, dans le domaine de l'équilibre mental, de la maîtrise de soi, la « puissance » des sages de l'Asie traditionnelle. Lévi-Strauss écrit à ce propos : « l'Occident, maître des machines, témoigne de connais-

sances très élémentaires sur l'utilisation et les ressources de cette suprême machine qu'est le corps humain. Dans ce domaine, au contraire, comme dans celui, connexe, des rapports entre le physique et le moral, l'Orient et l'Extrême-Orient possèdent sur lui une avance de plusieurs millénaires; ils ont produit ces vastes sommes théoriques et pratiques que sont le yoga de l'Inde, les techniques du souffle chinoises et la gymnastique viscérale des anciens Maoris (1) ».

D'une façon générale dès qu'on échappe au critère « puissance technique », dès que l'on considère les autres valeurs poursuivies par la culture humaine, toute appréciation quantitative chiffrée devient impossible. Il est facile par exemple de chiffrer la production industrielle, les tonnes d'acier produites ici ou là, hier et aujourd'hui, le nombre d'automobiles ou de réfrigérateurs en usage pour mille habitants, etc. Mais comment apprécier la « supériorité d'une religion sur une autre? Comment juger que telle forme d'art est supérieure à telle autre? Le critère de la beauté artistique est en définitive subjectif. Il repose sur le « ravissement » que j'éprouve, sur l'émotion que je ressens devant telle œuvre d'art. Dans ce domaine on ne saurait évidemment parler de progrès; soit que d'une civilisation à une autre, d'une génération à une autre, d'un individu à un autre les jugements diffèrent : je n'oserais pas, sous prétexte que je ne saisis pas la beauté de la peinture abstraite ou de la musique moderne, décider qu'il s'agit là d'un art « décadent » car je sais que beaucoup d'autres personnes admirent ce qui me laisse froid; soit au contraire que j'éprouve autant d'admiration pour des œuvres très lointaines que pour des œuvres plus récentes. Nul ne peut affirmer comme vérité objective que Michel-Ange a dépassé Phidias, que Racine est supérieur à Eschyle. Et les peintures préhistoriques des grottes de Lascaux (quand bien même elles n'auraient eu il y a vingt mille ans qu'un sens magique pour leurs créateurs) suscitent mon émotion et mon admiration autant que n'importe quel chef-d'œuvre pictural de l'époque historique.

De même on ne saurait parler d'un progrès moral de l'humanité, si on entend par là le progrès de la vie morale dans les intentions des personnes. Chacun manifeste-t-il plus de désintéressement, plus d'amour pour son prochain, plus de courage aujourd'hui qu'hier? On ne peut pas répondre à une telle question, car les intentions demeurent secrètes. Et si l'on s'en tient aux conduites, il faut une solide dose d'optimisme pour affirmer que l'époque qui a connu les crimes hitlériens, la déportation et la mort atroce de millions d'innocents dans les camps nazis est moralement supérieure à la période qui a subi les invasions des Huns !

Cependant certains accordent une valeur assez générale à la notion de progrès en faisant remarquer que le **domaine de la puissance**

---

(1) Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire* (Médiations, 1961, p. 47).

technique (où le progrès se définit objectivement et se constate réellement) **commande en définitive tous les autres domaines de la culture humaine.** C'est ainsi que le développement général de la production d'une part, l'efficacité sans cesse croissante des techniques médicales et chirurgicales d'autre part assurent à un nombre d'hommes sans cesse plus grand de plus grandes chances de survie. Statistiquement l'âge moyen de la mort recule et ce simple fait est évidemment un **critère universel de progrès,** difficile à contester car si chacun veut faire quelque chose de sa vie (et ici les valeurs et les finalités diffèrent) du moins faut-il pour cela d'abord vivre (pour nier ce progrès il faudrait présupposer que le néant est supérieur à l'être). L'augmentation générale de la production industrielle donne à un nombre d'hommes sans cesse plus grand la possibilité d'accéder aux loisirs, à la réflexion, à la connaissance, aux joies artistiques. Et c'est sans doute parce que le progrès technique est la condition de tous les autres qu'aujourd'hui tous les peuples ont adopté les sciences occidentales, poursuivent un effort d'industrialisation. Le développement de la puissance technique **est devenu,** semble-t-il, un critère universel de progrès.

Cependant, les progrès liés à la puissance technique (statistiquement incontestables) ne se poursuivent dans le monde entier qu'à travers les conflits des classes sociales, inégalement favorisées, qu'à travers les conflits des peuples et des nations, inégalement développés. A l'ère atomique qui est la nôtre, la puissance effroyable des moyens de destruction que nous possédons, laisse planer le risque de la disparition de toute civilisation, peut-être de toute vie humaine. Certes, la puissance terrible des bombes atomiques, telle que dans un conflit général les deux adversaires seraient également détruits, nous a paradoxalement protégés jusqu'ici d'une troisième guerre mondiale. Mais ce risque effrayant demeure une possibilité. L'affirmation du progrès demeure en ce sens un **acte de foi** dans l'avenir humain plutôt qu'une proposition démontrable ou comme disent les logiciens apodictique (autrement dit nécessaire, qui ne pourrait pas ne pas être). Ces réflexions nous conduisent par ailleurs à quelques remarques utiles sur la nature du progrès que nous allons préciser.

2° PROGRÈS LINÉAIRE OU PROGRÈS DIALECTIQUE

Pascal semblait nous suggérer que le progrès de l'humanité (pareil à celui d'un individu qui, disposant d'un temps indéfini, apprendrait tout au long des siècles) a la forme d'une **accumulation,** poursuivie sans heurt le long de la ligne du temps. Il ne parlait il est vrai que du progrès des connaissances scientifiques. Mais, même dans ce domaine, il semble bien que le progrès n'ait nullement en réalité cette allure paisible d'accumulation régulière. Le progrès n'est pas linéaire mais, comme l'a bien vu Hegel dès le début du XIXe siècle, **dialectique.** Autrement dit, le progrès ne se poursuit qu'à travers des crises et des luttes et si pro-

grès il y a, c'est par bonds successifs, par sauts brusques qui correspondent à la solution d'une crise, à la synthèse de contradictions. Le progrès s'opérerait donc comme il peut s'opérer, dans un **dialogue** passionné, par la solution des points de vue contradictoires, de la **thèse** à l'**antithèse** et à la **synthèse.**

Bachelard a montré de nos jours par exemple qu'il est faux de décrire le progrès des connaissances en physique et en chimie comme une accumulation progressive de faits découverts et qui seraient paisiblement ajoutés les uns aux autres. Le progrès correspond plutôt à la destruction des théories anciennes par des théories nouvelles. Un progrès scientifique c'est en ce sens la fin d'une crise, c'est une contradiction résolue. Par exemple avant Lavoisier on pensait que lorsqu'un corps brûle une certaine substance s'échappe de lui sous forme de flamme. Le chimiste Stahl (1660-1734) avait nommé cette substance « phlogistique ». Pour Stahl un métal est toujours composé d'une chaux et de phlogistique. La combustion serait une décomposition chimique : un métal qui brûle libère son « phlogistique » et il reste une chaux. En octobre 1776 Lavoisier soumet un morceau de plomb à la chaleur du soleil, concentrée par une lentille, et fait brûler le plomb. Il constate que le résidu, le plomb calciné — que l'on appelait à l'époque la chaux de plomb — a augmenté de poids. Voilà une expérience qui est **en contradiction** avec la théorie du phlogistique; comment se fait-il, si vraiment un « phlogistique » est parti, que le résidu calciné soit plus lourd que le morceau de plomb initial? La réponse bien connue de Lavoisier — progrès décisif dans les connaissances chimiques — se présente comme une solution à la contradiction qu'il a mise en lumière : la combustion n'est pas une décomposition chimique, mais tout au contraire une combinaison avec l'oxygène de l'air. Il y a ici un véritable renversement dialectique des notions pour rendre compte des résultats expérimentaux.

Nous saisissons à partir de cet exemple la relation entre la notion de progrès et la notion de tradition. Si parfois le progrès peut se définir comme une addition **de traditions** et **d'inventions** (les inventions d'une génération, transmises par la parole et l'écriture, constituent la tradition de la génération suivante qui enrichira à son tour cette tradition de nouvelles inventions), dans de nombreux cas le progrès suppose une **rupture avec la tradition.** Lavoisier ne complète pas la tradition chimique par ses découvertes propres, mais il détruit l'idée traditionnelle de phlogistique et prouve que la combustion est une oxydation. Le passé d'une science n'est donc pas toujours un point d'appui pour les progrès scientifiques des générations suivantes (selon l'image qui voudrait que les hommes d'aujourd'hui soient comme des nains, qui juchés sur les épaules des géants du passé voient mieux et plus loin qu'eux). Le passé d'une science peut être un obstacle, peut représenter une charge d'habitudes et de pensées fausses qu'il faut renverser.

Ce que nous disons de la science peut également s'entendre du progrès politique et social, du progrès des relations entre les hommes vers une plus grande justice, une plus grande égalité dans la conquête de la liberté et du bonheur. Karl Marx a tiré de Hegel une conception dialectique, c'est-à-dire une conception révolutionnaire du progrès. La dialectique, qui est la conception du progrès par renversement et contradictions surmontées, est « l'algèbre de la révolution » (Hertzen). Vous trouverez dans le chapitre consacré à **La morale et la vie économique** une analyse détaillée des idées sociales de Karl Marx. Nous voudrions simplement ici attirer votre attention sur cette idée fondamentale de Marx que la contradiction est le moteur du progrès (de telle sorte que le progrès n'apparaît qu'avec un certain recul car il s'opère par crises et à travers des guerres et des luttes sociales cruelles). Vous savez que Marx considère comme un progrès décisif le passage du capitalisme (les instruments de production, par exemple les usines, appartiennent à des particuliers) au socialisme (les instruments de production appartiennent à la collectivité). Or ce qui est ici important c'est la contradiction intérieure au système capitaliste qui déclenche le mouvement. Dès ses premières œuvres Marx est sensible aux conflits des classes, au conflit des exploiteurs et des exploités dans le système capitaliste. Dans **La Sainte Famille** Marx écrit : « La propriété en tant qu'elle est forcée de se conserver elle-même conserve en même temps son antithèse, le prolétariat. Elle est le côté positif de l'opposition c'est-à-dire la propriété satisfaite d'elle-même. Le prolétariat est le côté négatif de l'opposition; son inquiétude la Propriété en tant qu'elle se décompose par sa propre contradiction. Le régime de la propriété est ainsi entraîné vers sa propre décomposition. » Marx précisera ultérieurement dans **Le capital,** sur un plan plus scientifique. les processus dialectiques de la destruction du capitalisme. Fondé sur le profit le capitalisme voit les profits privés diminuer inexorablement, car ils sont dévorés par les investissements nécessités par le progrès technique. Et les entrepreneurs qui n'investissent pas se trouvent éliminés par la concurrence. Les patrons ruinés rejoignent les rangs du prolétariat. En ce sens on peut dire que la thèse (ou l'affirmation) autrement dit le capital produit et fortifie son antithèse (ou sa négation) autrement dit le prolétariat révolutionnaire. A travers les luttes de classe, les guerres entre nations capitalistes, les désordres de la concurrence, etc., la puissance révolutionnaire se développe « avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature ». La conception dialectique du progrès consiste à dire en quelque sorte que le meilleur sortira du pire, que la nouvelle « affirmation » est préparée par la puissance du négatif, avec tous les désordres, tous les risques, toutes les souffrances qu'elle implique. On voit ainsi que les théories du progrès actuellement les plus répandues ne sont pas liées à un optimisme naïf et plat et n'excluent pas une conception tragique de la vie et de ses contradictions.

LECTURES

Jules CARLES — *Le Transformisme* (P. U. F.). Que sais-je?
François MEYER — *Problématique de l'évolution* (P. U. F.).
Karl MARX — *Le capital* (in Œuvres, Pléiade, Gallimard).
Jean FOURASTIÉ — *Le grand espoir du XXe siècle : Progrès technique, progrès économique, progrès social* (P. U. F.).
Pierre TEILHARD DE CHARDIN — *Le phénomène humain* (Seuil).
Henri PIÉRON — *L'homme, rien que l'homme (De l'anthropogénèse à l'hominisation)* (P. U. F., 1967).

TEXTES A COMMENTER

1. « Les secrets de la nature sont cachés; le temps les révèle d'âge en âge... Les expériences qui nous en donnent l'intelligence multiplient continuellement; et comme elles sont les seuls principes de la physique, les conséquences multiplient à proportion. C'est de cette façon que l'on peut aujourd'hui prendre d'autres sentiments et de nouvelles opinions sans mépris et sans ingratitude, puisque les premières connaissances qu'ils nous ont données ont servi de degrés aux nôtres et que dans ces avantages nous leur sommes redevables de l'ascendant que nous avons sur eux; parce que s'étant élevés jusqu'à un certain degré où ils nous ont portés, le moindre effort nous fait monter plus haut et avec moins de peine et moins de gloire nous nous trouvons au-dessus d'eux. C'est de là que nous pouvons découvrir des choses qu'il leur était impossible d'apercevoir. Notre vue a plus d'étendue et quoiqu'ils connussent aussi bien que nous tout ce qu'ils pouvaient remarquer de la nature, ils n'en connaissaient pas tant néanmoins et nous voyons plus loin qu'eux. Cependant il est étrange de quelle sorte on révère leurs sentiments. On fait un crime de les contredire et un attentat d'y ajouter, comme s'ils n'avaient plus laissé de vérités à connaître. N'est-ce pas là traiter indignement la raison de l'homme, et la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux, puisqu'on en ôte la principale différence, qui consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal? Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui et chacune d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière. Il en est de même de tout ce que les animaux produisent par ce mouvement occulte. La nature les instruit à mesure que la nécessité les presse; mais cette science fragile se perd avec les besoins qu'ils en ont : comme ils la reçoivent sans étude ils n'ont pas le bonheur de la conserver; et toutes les fois qu'elle leur est donnée, elle leur est nouvelle puisque la nature n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science nécessaire, toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépérissement et ne permet pas qu'ils y ajoutent de peur qu'ils ne passent les limites qu'elle leur a prescrites. Il n'en est pas de même de l'homme qui n'est produit que pour l'infinité. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie, mais il s'instruit sans cesse dans son progrès; car il tire davantage non seulement de sa propre expérience, mais encore de ses prédécesseurs, parce qu'il garde dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances il peut aussi les augmenter facilement; de sorte que les hommes sont aujourd'hui en quelque sorte dans le même état où se trouveraient ces anciens philosophes s'ils pouvaient avoir vieilli jusqu'à présent, en ajoutant aux connaissances qu'ils avaient celles que leurs études auraient pu leur acquérir à la faveur de tant de siècles. De là vient que par une prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce

que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement : d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respections l'antiquité dans ses philosophes; car comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse dans cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance mais dans ceux qui en sont le plus éloignés? »

(PASCAL, *Fragment d'un traité du Vide.*)

2. « Le développement des connaissances préhistoriques et archéologiques tend à étaler dans l'espace des formes de civilisation que nous étions portés à imaginer comme échelonnées dans le temps. Cela signifie deux choses : d'abord que « le progrès » (si ce terme convient encore pour désigner une réalité très différente de celle à laquelle on l'avait d'abord appliqué) n'est ni nécessaire, ni continu : il procède par sauts, par bonds, ou comme diraient les biologistes par mutations. Ces sauts et ces bonds ne consistent pas à aller toujours plus loin dans la même direction; ils s'accompagnent de changements d'orientation un peu à la manière du cavalier des échecs qui a toujours à sa disposition plusieurs progressions mais jamais dans le même sens. L'humanité en progrès ne ressemble guère à un personnage gravissant un escalier, ajoutant par chacun de ses mouvements une marche nouvelle à toutes celles dont la conquête lui est acquise; elle évoque plutôt le joueur dont la chance est répartie sur plusieurs dés et qui, chaque fois qu'il les jette, les voit s'éparpiller sur le tapis, amenant autant de comptes différents. Ce que l'on gagne sur un, on est toujours exposé à le perdre sur l'autre et c'est seulement de temps en temps que l'histoire est cumulative, c'est-à-dire que les comptes s'additionnent pour former une combinaison favorable...

Que cette histoire cumulative ne soit pas le privilège d'une civilisation ou d'une période de l'histoire, l'exemple de l'Amérique le montre de manière convaincante. Cet immense continent voit arriver l'homme, sans doute par petits groupes de nomades passant le détroit de Behring à la faveur des dernières glaciations à une date qui ne saurait être fort antérieure au 20e millénaire. En vingt mille ans ces hommes réussissent une des plus étonnantes démonstrations d'histoire cumulative qui soient au monde : explorant de fond en comble les ressources d'un milieu naturel nouveau, y domesticant les espèces végétales les plus variées pour leur nourriture, leurs remèdes et leurs poisons et — fait inégalé ailleurs — promouvant des substances vénéneuses comme le manioc au rôle d'aliment de base ou d'autres à celui de stimulant ou d'anesthésique... Pour apprécier cette œuvre immense, il suffit de mesurer la contribution de l'Amérique aux civilisations de l'Ancien Monde. En premier lieu, la pomme de terre, le caoutchouc, le tabac et la coca (base de l'anesthésie moderne) qui... constituent quatre piliers de la culture occidentale; le maïs et l'arachide qui devaient révolutionner l'économie africaine avant peut-être de se généraliser dans le régime alimentaire de l'Europe; ensuite le cacao, la vanille, la tomate, l'ananas. Enfin le zéro, base de l'arithmétique et indirectement des mathématiques modernes, était connu et utilisé par les Mayas au moins un demi-millénaire avant sa découverte par les savants indiens de qui l'Europe l'a reçu par l'intermédiaire des Arabes. Le régime politique des Incas... relevait des formules les plus modernes et était en avance de plusieurs siècles sur les phénomènes européens du même type.

. . . . . .

Chaque fois que nous sommes portés à qualifier une culture humaine d'inerte ou de stationnaire nous devons nous demander si cet immobilisme apparent ne résulte pas de l'ignorance où nous sommes de ses intérêts véritables... et si ayant des critères différents des nôtres, cette culture n'est pas à notre égard victime de la même illusion. Autrement dit, nous nous apparaîtrions l'un à l'autre comme dépourvus d'intéret, tout simplement

parce que nous ne nous ressemblons pas... Si le critère retenu avait été le degré d'aptitude à triompher des milieux géographiques les plus hostiles, il n'y a guère de doute que les Eskimos d'une part, les Bédouins de l'autre emporteraient la palme. L'Inde a su mieux qu'aucune autre civilisation élaborer un système philosophico-religieux... Certains peuples polynésiens... eussent pu enseigner au monde l'art de la navigation et... l'ont profondément bouleversé au XVIIIe siècle, en lui révélant un type de vie morale plus libre et plus généreuse que tout ce que l'on soupçonnait. Pour tout ce qui touche à l'organisation de la famille et à l'harmonisation des rapports entre groupe familial et groupe social, les Australiens, arriérés sur le plan économique, occupent une place si avancée par rapport au reste de l'humanité qu'il est nécessaire, pour comprendre les systèmes de règles élaborés par eux de façon consciente et réfléchie, de faire appel aux formes les plus raffinées des mathématiques modernes. »

(Claude LÉVI-STRAUSS, *Race et Histoire*, Gonthier, Médiations, p. 38, 39, 47, 48.)

SUJETS DE RÉFLEXIONS, DE DISSERTATIONS OU DE DÉBATS

Jugements sur le progrès, à commenter

— « Le plus simple écolier sait maintenant des vérités pour lesquelles Archimède eût sacrifié sa vie » (RENAN, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*).

— « Le passé m'a révélé la construction de l'avenir » (TEILHARD DE CHARDIN, *Lettre*, 8 septembre 1935).

— « Le progrès de l'esprit se réalise par la solution donnée à des problèmes nouveaux différents de ceux dont les prédécesseurs s'occupèrent » (Benedetta CROCE, *Contribution à ma propre critique*).

— « L'homme raisonnable s'adapte lui-même au monde. Celui qui est déraisonnable persiste à vouloir adapter le monde à lui-même. Aussi tout progrès dépend de l'homme déraisonnable » (G. B. SHAW, *Bréviaire du Révolutionnaire*, trad. Hamon, Antier).

— « Plus les techniques progressent, plus la réflexion est en recul; le progrès et surtout l'extrême diffusion des techniques tendent à créer une atmosphère... antispirituelle » (G. MARCEL, *Les hommes contre l'humain*).

— « Oui le progrès existe, collectif sinon individuel. Les hommes ne deviennent pas meilleurs mais la société se fait un peu moins mauvaise » (Jean ROSTAND).

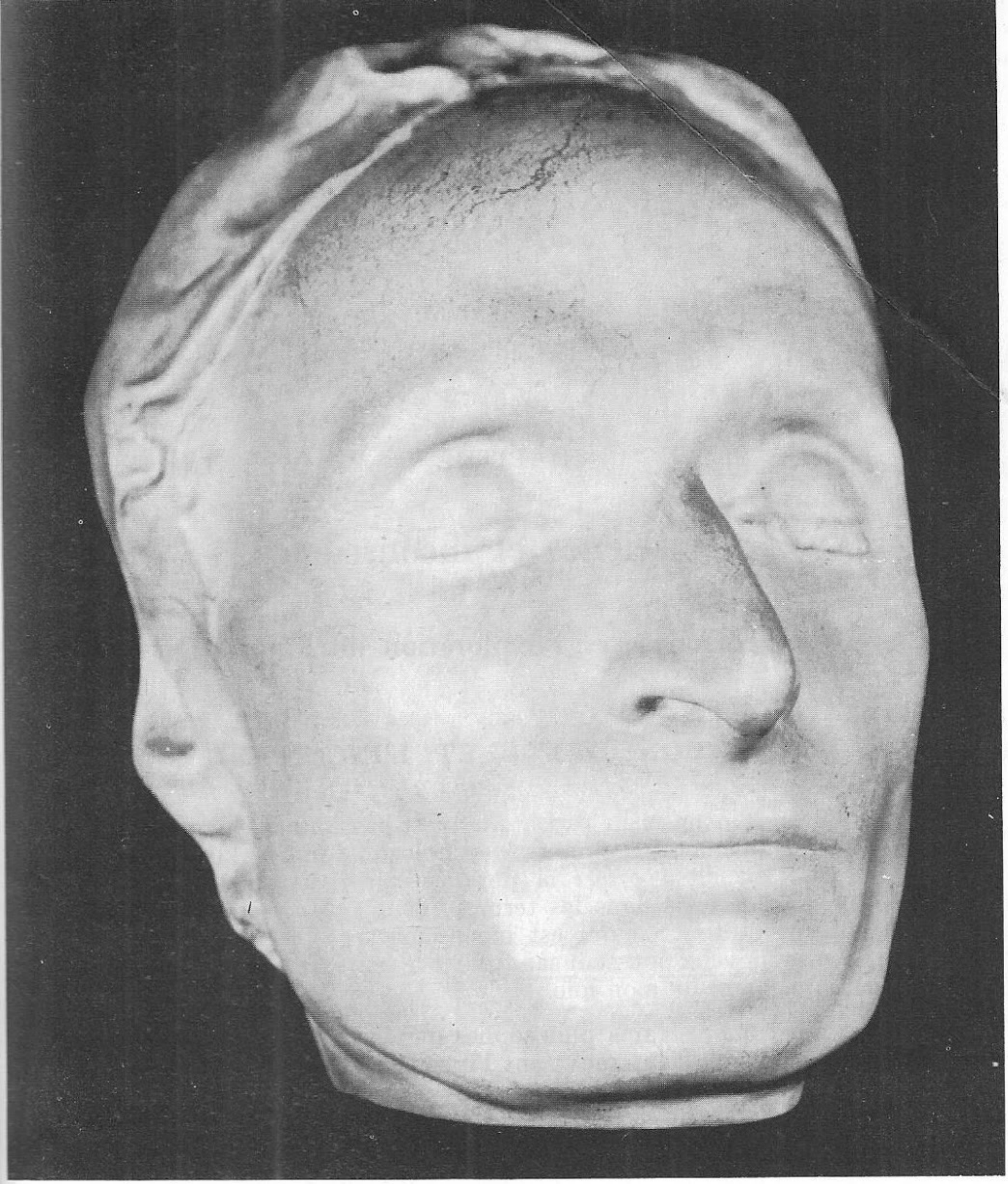
— L'accélération de l'histoire.

— Évolution biologique et progrès humain.

— Progrès technique et progrès moral.

— Le mythe de l'âge d'or et le mythe du progrès.

— Maurice Merleau-Ponty a écrit que la croyance au progrès « achève en une parole précise le discours confus du Monde... Le croyant... le révolutionnaire imaginent que leur combat est déjà gagné, au Ciel ou dans l'Histoire. » L'affirmation du progrès exige-t-elle selon vous un acte de foi?



PASCAL (1623-1662). — PASCAL fait partie, bon gré, mal gré, de ce que l'Histoire de la Philosophie a appelé « les petits cartésiens ». De fait, son *Traité des sections coniques* avait fait l'admiration de DESCARTES. Mais il n'a cessé dans ses *Pensées* de chercher à « dépasser » le cartésianisme : il est, face au philosophe de la certitude, l'homme dévoré par l'angoisse : « le silence éternel des espaces infinis m'effraie ». Il reste, devant le penseur de la *Méthode* et le défenseur de la *Raison*, un apôtre de l'intuition, un ennemi de la démonstration ordonnée : « Dieu (est) sensible au cœur. » C'est un « fidéiste »; il ne croit pas au dieu des philosophes. C'est un mystique : « Joie, joie, pleurs de joie... éternellement en joie pour un jour d'exercice sur terre. » Il a cru que la philosophie n'était pas une fin, mais un moyen pour accéder à la religion.

D. H.

CHAPITRE V

Conscience et inconscience

La psychanalyse et l'exploration de l'inconscient

I — LA CONSCIENCE ET L'INCONSCIENT

La notion d'inconscient psychique n'est pas immédiatement claire. Si j'ai préalablement défini la psychologie comme l'étude de la conscience, j'exclue *a priori* la notion d'inconscient psychique qui devient contradictoire dans les termes. Tout ce qui est « psychique » est conscient et tout ce qui est inconscient est physiologique : par exemple mes cheveux poussent sans que je le sente, je n'ai pas conscience du fonctionnement de mon foie.

C'est ainsi que certains philosophes qui fondent leurs démarches à partir du sujet conscient renvoient l'inconscient à la physiologie.

Pour Descartes, par exemple, l'homme est double : il est âme, c'est-à-dire pensée consciente, et corps, c'est-à-dire fragment de l'étendue. Tout ce qui en moi échappe à la pensée, à la conscience appartient au corps et s'explique par des mécanismes. A la limite on pourrait dire qu'il n'y a pas chez Descartes de psychologie mais d'une part une métaphysique de l'âme, de la pensée et d'autre part une physiologie des passions. Alain explicite dans sa propre philosophie les idées cartésiennes : « Savoir, dit-il, c'est savoir qu'on sait ». Autrement dit, nul ne peut penser sans avoir conscience de penser; ce qui est inconscient ne relève plus de la pensée mais dépend du corps. Le point de vue de M. Sartre s'inscrit dans cette lignée cartésienne. Pour M. Sartre, l'objet de la psychologie c'est l'être en situation. Mais l'être en situation est

(Photo Production R. et R. Hakim)

CATHERINE DENEUVE

Le 7e art a souvent illustré le vice et la vertu, le bien et le mal, le Diable et le Bon Dieu par un « manichéisme » naïf qui nous montrait face à face deux puissances contraires.

Mais Catherine DENEUVE que nous voyons ici dans « Belle de Jour » n'est-elle pas aussi une merveilleuse incarnation tout à la fois de la beauté la plus parfaite et du mal absolu?

« Impossible qu'en visant le beau on atteigne ce qui n'est pas le bien », disait PLATON. Cette beauté du diable pourrait bien figurer la mauvaise conscience des hommes en quête d'une illusion de bonheur et devant les tentations du malin. « Je sens deux hommes en moi », disait saint Paul. La conscience nous impose l'idée du bien mais la vie nous propose à chaque instant le choix le plus contraire à cette « porte étroite », à ce que SPINOZA appelait la « via perardua ».

D. H.

un être conscient. Et « il n'y a pour une conscience qu'une façon d'exister, c'est d'avoir conscience qu'elle existe ». Ainsi la psychologie sartrienne ignorera l'« inconscient » au sens fort du mot (en remplacement, elle entreprendra l'étude de la « mauvaise foi », mais la mauvaise foi est une attitude consciente).

Pour que le concept d'inconscient psychique soit possible il nous faut adopter une autre définition de la psychologie : si la psychologie est considérée comme **la science du comportement,** on peut parler d'inconscient psychique sans se contredire. **Car un comportement qui est ou qui devient inconscient ne cesse pas pour autant d'être un fait psychique.**

1. Remarquons tout d'abord que la conscience elle-même constitue déjà **une action,** une façon de me diriger vers le monde, de viser l'extérieur, autrement dit, en reprenant la formule employée par Husserl pour caractériser cette vocation centrifuge de la conscience, une **« intentionnalité »** (1).

Considérons des « états de conscience » tels qu'une perception, un souvenir, une émotion.

Je perçois des pots de fleurs sur mon balcon. Cette perception n'est pas un état intérieur, elle est un acte de ma conscience qui vise un objet du monde extérieur. De même si je me souviens d'une journée de vacances, ce souvenir n'est pas une réalité purement intérieure, c'est un acte par lequel ma conscience se dirige vers certains événements qui ont eu lieu dans mon passé. On en dirait autant de l'émotion, du sentiment. Un homme se précipite sur moi et j'ai peur. Ici encore ma peur apparaît non comme une donnée intérieure mais comme une attitude en face de quelqu'un, comme une façon de diriger ma conscience sur une réalité du monde extérieur. Car le monde des sentiments qui passe pour le plus intime, le plus subjectif, n'échappe pas à cette loi : un sentiment, c'est pour moi « une façon d'être dans le monde ». Aimer et haïr, c'est une manière de me diriger vers autrui.

Ainsi les données de ma conscience ne sauraient constituer une « vie intérieure ». Mais tout au contraire, selon la célèbre formule de Husserl, « toute conscience est conscience de quelque chose ». La conscience est « intentionnalité », c'est-à-dire toujours direction vers quelque chose d'extérieur à moi. On pourrait risquer cette formule que la conscience husserlienne n'est jamais « état de conscience » mais toujours « conscience d'état ».

Mais si la **théorie phénoménologique** caractérise à juste titre la conscience comme intentionnalité, nous devons nous hâter d'ajouter que

---

(1) L'expression de Franz Brentano (1838-1917). Mais c'est la phénoménologie de Husserl (1859-1938) qui l'a rendue célèbre.

toute intentionnalité, toute façon de nous projeter et de nous diriger sur le monde n'est pas consciente. Nous allons montrer que la conscience claire ne s'attache qu'à un petit nombre de nos attitudes.

2. Les exemples ne manquent pas : on peut d'abord invoquer l'habitude : le cycliste ne maintient son équilibre qu'en imprimant sans cesse à son guidon de petits mouvements. Cette activité est automatique, inconsciente. Elle s'exerce sans qu'on y pense. Si la conscience s'y superposait, elle ne pourrait que la troubler. M. Piéron évoque à ce propos un conte de l'Inde : le crapaud demanda un jour au mille-pattes comment il s'y prenait pour marcher. Le mille-pattes, voulant lui donner une explication, porta son attention sur cette conduite automatique et ne réussit plus à avancer!

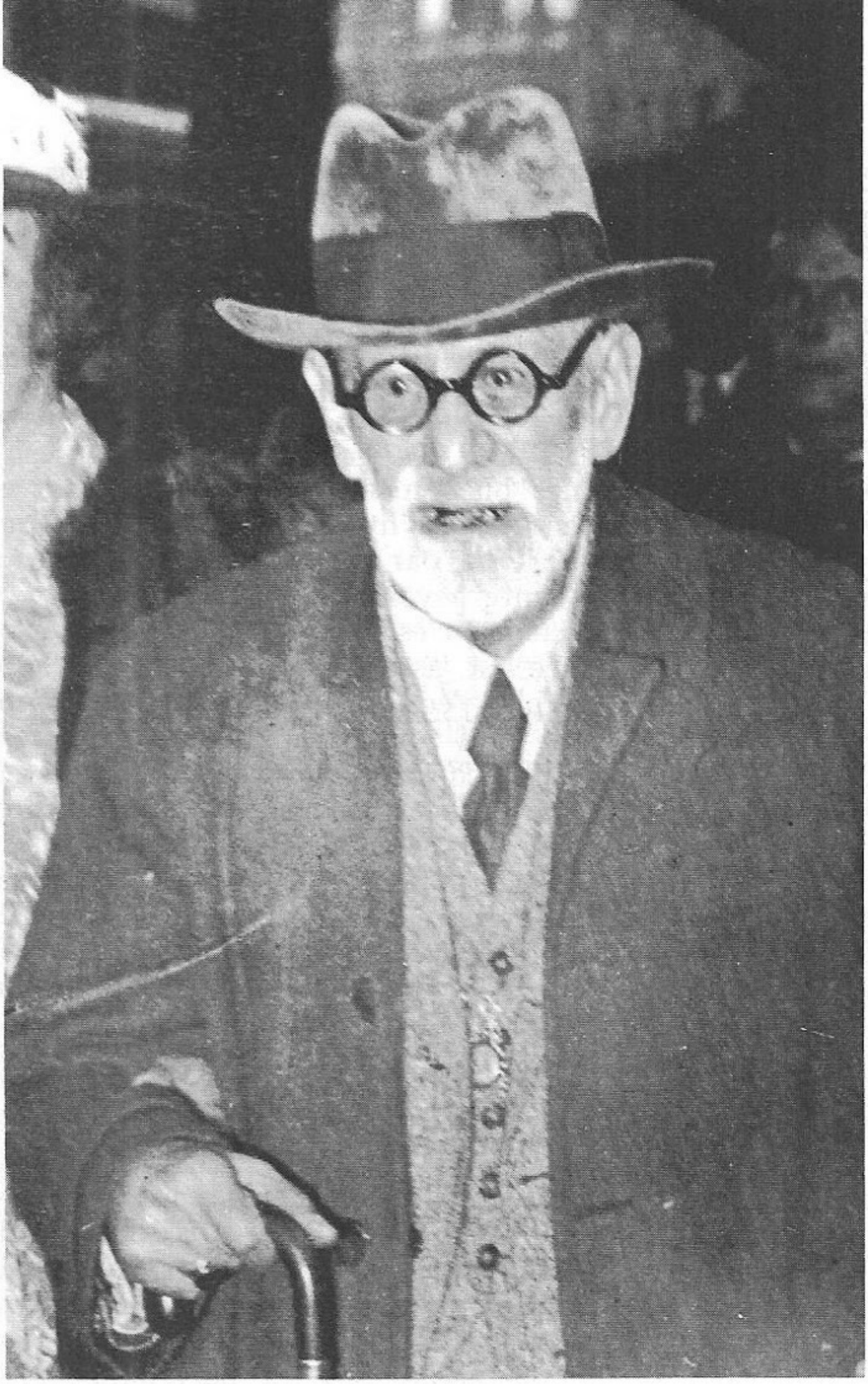
En fait la conscience remplit une fonction de **sélection.** Elle est au service de l'adaptation biologique. Elle apparaît chaque fois qu'il y a une difficulté, chaque fois que l'automatisme de l'habitude ne suffit plus pour résoudre le problème qui nous sollicite.

M. Chauchard remarque très justement : « La perte de conscience du sommeil apparaît comme une réaction de désintérêt; inversement, la conscience est une réaction d'intérêt, mais non pour tout, seulement pour ce qui peut être utile pour notre organisme, auquel nous portons attention ».

La conscience exige donc une double condition pour apparaître. D'abord la présence d'un problème vital, qui sollicite une réaction d'adaptation, ensuite une difficulté particulière, qui exige un choix. La conscience surgit lorsque l'activité spontanée rencontre l'échec. Et la conscience est d'autant plus intense que la situation est périlleuse. La conscience jaillit parmi les contradictions et les épreuves. On a pu légitimement dire que « la conscience naît de la mauvaise conscience ».

C'est Bergson qui a développé avec le plus de force l'idée que « toute conscience signifie choix ». Il a montré que la conscience était liée au **présent**, au **réel**, à l'**action.** Ma tâche actuelle sollicite ma conscience, j'évoque par exemple tous les souvenirs qui me sont **utiles** pour accomplir ce que je fais dans le moment présent. D'autres souvenirs, au contraire, restent inconscients. C'est la masse des souvenirs dont l'évocation serait tout à fait inutile pour mon activité présente

3. Mais la conscience n'est pas seulement sélection. Elle est aussi, comme l'a montré Pierre Janet, **synthèse.** Les états d'inconscience sont souvent des états pathologiques ou simplement des états de fatigue où la synthèse mentale ne peut s'opérer. Janet qui menait de front des études de philosophie et des études de médecine avait observé dès sa jeunesse, dans le service de Charcot, à l'hôpital de la Salpétrière, le comportement des malades « hystériques ».



(Phot. Keystone)

Sigmund Freud, né dans un petit village de l'actuelle Tchécoslovaquie à Freiberg en 1856 passa soixante dix-neuf années de sa vie à Vienne, ville qu'il détesta pourtant à cause du moralisme hypocrite qui y régnait, de l'antisémitisme latent qu'il y percevait dès sa jeunesse. C'est seulement le 4 juin 1938, tandis que les Nazis ont envahi l'Autriche qu'il s'exile, contraint de payer un « impôt d'émigration » de quatre mille dollars (avec l'aide de sa disciple Marie Bonaparte) et qu'il se réfugie à Londres où il meurt le 23 septembre 1939. Vous le voyez ici à son passage à Paris le 5 juin 1938.

Son origine juive contribua sans doute à lui donner la « distance », le recul nécessaire par rapport au milieu où il vécut pour percer à jour ce que cache la conscience claire des hommes. La psychanalyse freudienne n'est pas seulement une méthode thérapeutique pour guérir les névroses, elle est une découverte psychologique d'une importance décisive, celle de la nature de l'Inconscient, lieu dissimulé de tous les désirs que la censure imposée par la société nous contraint de refouler. La psychanalyse en nous restituant la conscience claire de ce qui est en nous se propose de réunir ce que le refoulement avait dissocié; elle vise par là à réconcilier l'homme avec lui-même.

D. H.

Beaucoup d'hystériques présentaient de curieux phénomènes d'inconscience : par exemple tel hystérique, tout en entretenant une conversation, écrit sous la dictée une page entière sans s'en apercevoir. C'est le phénomène de l'écriture automatique. (Cette distraction pathologique représente un passage à la limite d'une forme de distraction plus courante. Par exemple, à la fin d'un cours, l'élève fatigué continue à prendre des notes sans savoir ce qu'il écrit. L'hystérique ne sait même plus qu'il écrit).

Pierre Janet explique les phénomènes d'inconscience (et en particulier la prodigieuse distraction des hystériques) par une grave perte d'énergie mentale ou, comme il dit, par une chute de la **tension psychologique.** Dans un état de santé psychique parfaite, la conscience joue vraiment son rôle de cum-science, c'est-à-dire de synthèse : la puissance synthétique de la conscience est assez grande pour envelopper mes diverses activités. Par exemple, j'écris une lettre tout en répondant à des questions qu'on me pose; j'ai conscience de mes actes, je contrôle mes propres pensées. Mais la conscience fatiguée, moins tendue de l'hystérique laisse fuir une partie de sa vie mentale. C'est ainsi que dans le phénomène de l'écriture automatique, l'hytérique, conscient d'entretenir une conversation, n'a plus assez de « tension psychique » pour rester conscient de ses autres activités, par exemple du fait qu'il écrit ce qu'on lui dicte. De même des idées, des obsessions que sa conscience n'a plus la force de contrôler, s'emparent aisément de lui et s'inscrivent dans des symptômes hystériques. Les symptômes morbides, le déferlement des automatismes inconscients représentent une dissociation de la personnalité, accusent la chute de la synthèse mentale, du contrôle vigilant de la conscience.

4. Mais il y a un autre cas possible : **je peux avoir conscience des actes que j'accomplis mais ne pas m'apercevoir de la signification de ces actes. Le comportement est conscient, sa signification profonde ne l'est pas.** Le sens de mes propres actes est obscur pour moi alors qu'autrui le saisit peut-être clairement. Ainsi tel amoureux peut prendre pour de simples politesses les prévenances constantes qu'il a pour une femme tandis que ses amis ont deviné sa passion avant que lui-même la reconnaisse clairement pour ce qu'elle est. M. Charles Baudouin dit que l'inconscient est « la marge dont la conduite déborde la conscience » (1). On peut préciser ainsi cette définition : l'inconscient, c'est la distance qu'il y a entre l'interprétation naïve que je donne de mes actes et leur signification vraie et bien souvent la distance entre mon aveuglement et la lucidité d'autrui. Sous cette forme le thème d'un inconscient psychique a été traité depuis longtemps. La Rochefoucault écrivait dès 1665 : « L'amour-propre est souvent invisible à lui-même, il nourrit sans le savoir un grand nombre d'affections et de haines et il

(1) Baudouin, *L'âme et l'action*, p. 26, Éditions du Mont-Blanc, Genève. On trouve une définition analogue chez Politzer.

en forme de si monstrueuses que lorsqu'il les a mises à jour il les méconnaît et ne peut se résoudre à les avouer ». L'homme tel que le voit La Rochefoucauld se croit volontiers généreux alors qu'il n'est que vaniteux, se croit bienveillant et serviable alors qu'il ne fait que se ménager habilement des appuis.

De la même façon, au XIXe siècle, Karl Marx découvre des mobiles inconscients à certains idéaux politiques qui se croient très purs : par exemple, les hommes de 1789, lorsqu'ils préparaient la suppression des corporations, croyaient dans leur conscience claire libérer les citoyens d'une tutelle oppressive; en réalité, ces grands bourgeois cherchaient obscurément à créer une classe d'ouvriers isolés et sans défense devant leurs employeurs. Plus tard, orléanistes et légitimistes pouvaient croire que leur opposition s'expliquait par leur pure fidélité à des personnes royales différentes et même seulement à des drapeaux divers (la royauté ne fut pas rétablie à la fin du XIXe siècle parce que les légitimistes ne voulaient pas renoncer au drapeau blanc tandis que les orléanistes exigeaient le drapeau bleu-blanc-rouge!). En réalité — et d'une façon inconsciente pour beaucoup — les orléanistes représentaient les intérêts de la grande industrie et les légitimistes ceux de la propriété foncière traditionnelle. Ainsi, selon Marx, la conscience claire peut être « mystifiée » par des mobiles inconscients d'ordre économique. On dirait de nos jours que La Rochefoucauld et Marx faisaient avant la lettre la **« psychanalyse »** de leurs contemporains.

La « psychanalyse » est en effet une méthode de recherche psychologique destinée à révéler les préoccupations inconscientes que nous refusons de nous avouer à nous-même, autrement dit que nous refoulons. Il s'agit de me faire pénétrer

[« jusque dans ces secrets que je crains de savoir ».]

II — L'EXPLORATION PSYCHANALYTIQUE DE L'INCONSCIENT PAR LA MÉTHODE FREUDIENNE

1. En 1885 un médecin autrichien de trente ans, S. Freud, obtient une bourse d'études en France et devient l'élève de Charcot; quatre ans plus tard, il se rend à Nancy et passe quelques mois dans le service de Bernheim. Il assiste à des expériences d'hypnotisme qui lui paraissent confirmer les observations qu'il avait lui-même faites à Vienne en 1881-1882 avec Breuer.

Freud et Breuer avaient soigné une jeune fille de 21 ans qui présentait de graves troubles hystériques — à la suite de la mort de son père — en particulier des troubles de la mobilité oculaire et de la vision (sans aucune lésion organique). Ils hypnotisèrent la jeune fille et obtinrent d'elle dans cet état d'hypnose des révélations intéressantes. Par exemple, elle raconta une scène avec son père pendant laquelle, ayant envie de pleurer

elle retint ses larmes pour ne pas l'impressionner, contractant douloureusement ses paupières. Réveillée de son état hypnotique, elle s'aperçut qu'elle ne souffrait plus de ses yeux. Ayant retrouvé sous hypnose l'origine psychologique du symptôme, elle est délivrée de ce symptôme. En somme, dès que tel souvenir obsédant est retrouvé, **dès que l'inconscient redevient conscient, l'état mental s'améliore.** Freud et Breuer avaient découvert là une méthode de « purification » de l'inconscient qu'ils nommèrent « méthode cathartique ».

2. Freud met au point par la suite la méthode « psychanalytique » proprement dite.

Son but est le même que celui de la méthode cathartique : transformer un état inconscient en état conscient : mais la méthode psychanalytique substitue à la technique brutale de l'hypnose d'autres processus pour que le malade retrouve par lui-même, sans être endormi, les souvenirs et les préoccupations qui l'obsèdent inconsciemment (1).

Le traitement psychanalytique est long et coûteux : quatre séances hebdomadaires pendant plusieurs mois. Le malade est invité à s'allonger sur un divan et à parler librement. Il est tenu d'appliquer la règle de **non-omission** qui consiste à ne rien cacher des idées qui lui viennent même si elles sont ridicules ou inconvenantes. Lorsque le malade aborde un thème ou prononce un mot qui paraît intéressant, le psychanalyste propose ce mot comme inducteur et demande au sujet de se livrer à l'**association** des idées à partir de ce mot, c'est-à-dire de donner aussi vite que possible tous les mots auxquels ce premier mot lui fait penser. A la faveur de l'évocation automatique, une préoccupation inconsciente risque en effet de se glisser dans la conscience. Cependant le malade s'arrête souvent brusquement dans la série de ses associations; tout se passe comme si une force cachée empêchait le thème inconscient de revenir à la conscience. Ces brusques silences du sujet et aussi de fréquents retards aux séances, des paroles désagréables adressées au psychanalyste constituent ce qu'on appelle des **résistances.** Le malade résiste à son propre effort de retrouver les thèmes psychologiques inconscients, et cette résistance manifeste précisément la persistance du **refoulement.** La sagacité du psychanalyste doit alors découvrir quels sont les points sensibles autour desquels une résistance se manifeste et il faut tenter de saisir comme par surprise, comme par effraction les thèmes refoulés. Freud propose aussi l'analyse des lapsi, des actes manqués, des rêves nocturnes. Le lapsus (l'erreur involontaire qui nous fait prononcer un mot pour un autre) n'est pas, selon Freud, purement fortuit et négatif; il a un sens positif. Le mot prononcé par erreur serait celui qu'inconsciem-

---

(1) On revient d'ailleurs à la méthode cathartique sous une forme nouvelle. Le malade est endormi par des moyens pharmacodynamiques (barbiturique) et, interrogé, se livre assez profondément (exactement comme un homme ivre révèle ses secrets). Ces techniques ont sur la psychanalyse freudienne l'avantage de la rapidité.

ment nous aurions désiré dire. (Freud cite le cas du président d'une assemblée politique qui doit donner la parole aux orateurs inscrits et qui commet le lapsus suivant : « Messieurs, je déclare la séance close — oh pardon ! je veux dire ouverte », car le premier orateur inscrit est un de ses adversaires les plus acharnés). Un acte manqué, un oubli, une bévue ne sont pas aux yeux du psychanalyste simple distraction insignifiante mais au contraire une conduite chargée de sens, révélatrice de sentiments inconscients (par exemple, l'oubli d'un rendez-vous sera une manifestation inconsciente d'hostilité). Mais c'est l'analyse des rêves nocturnes du patient qui ouvre pour Freud « la voie royale de l'exploration de l'inconscient ». On pourrait dire que Freud inaugure la **psychologie** du rêve dans l'histoire. Avant Freud l'explication du rêve fut d'abord **métaphysique,** ensuite **physiologique.** C'est avec Freud seulement qu'elle devient **psychologique.**

Le rêve fut d'abord considéré comme une communication avec les puissances surnaturelles. Les héros d'Homère reçoivent en songe les messages de leurs dieux; le rêve est prémonitoire, prophétique, c'est un signe qui vient de l'au-delà, un avertissement qu'il faut déchiffrer. Les progrès de la science ont fait reculer assez tôt de telles interprétations et jusqu'au XXe siècle ont fait triompher l'explication physiologique du rêve : lorsque la conscience cesse d'être vigilante, les images mentales contenues dans les cellules nerveuses, s'enchaînent n'importe comment. Les songes ont un caractère absurde, désordonné, chaotique. C'est la mécanique nerveuse, réduite à elle-même, libérée du contrôle de la raison qui rend compte de la succession de ces images folles. Ni l'explication métaphysique ni l'explication physiologique ne découvrent au rêve un sens humain. Le sens du rêve est situé en quelque sorte soit au-dessus, soit au-dessous de l'homme : les dieux parlent en mes songes, ou bien c'est mon corps qui rêve, mais ce n'est pas moi qui rêve; mes rêves, si l'on peut dire, ne me concernent pas. Chez Freud, il n'en est plus ainsi : mes rêves me concernent, me révèlent, revêtent un sens humain. Le rêve a une signification; d'une façon générale, il exprime un désir et d'abord le désir de continuer à dormir. Le rêve, dit Freud, est « le gardien du sommeil ». Par exemple, si durant mon sommeil j'ai très soif, je finirai par me réveiller et j'irai boire, mais auparavant je rêverai probablement que je bois (cette satisfaction fictive est comme une façon de prolonger mon sommeil). L'intérêt du rêve nocturne pour l'exploration de l'inconscient réside en ceci que les désirs inconscients (parce que refoulés) à l'état de veille se satisfont dans les songes. En effet, la « censure » (constituée par le souci des convenances, les idées morales), qui refoule à l'état de veille les désirs scabreux, interdits, se trouve pendant le sommeil non pas supprimée, mais affaiblie. Ainsi les désirs interdits se satisfont dans le rêve mais d'une façon encore détournée, voilée, **symbolique.** Le rêve nécessite donc une interprétation. Sous les images manifestes, patentes du rêve, le psychanalyste doit découvrir des significations cachées, latentes. Donnons un exemple emprunté au psychanalyste américain Frinck, et souvent cité : une malade raconte qu'elle a rêvé qu'elle achetait dans un grand magasin

un magnifique chapeau noir très cher. L'analyse révélera par la suite que le mari de la malade est lui-même âgé et souffrant et qu'elle est d'autre part amoureuse d'un homme riche et beau. Les désirs inconscients (et coupables) du sujet sont mis en action, **« dramatisés »** d'une façon symbolique : le beau chapeau signifie un besoin de parure pour séduire l'homme aimé, le prix coûteux du chapeau révèle le désir de richesse; enfin c'est un chapeau noir, un chapeau de deuil, ce qui signifie discrètement l'envie d'être délivrée du mari encombrant. Cette image du chapeau est ici **surdéterminée :** l'unique image exprime tout un faisceau de significations.

Au bout d'un certain temps le psychanalyste fait part au malade de ses interprétations. Il peut arriver que le malade, loin de les accepter, les rejette avec indignation. Par exemple, supposons que le médecin déclare au malade : « Votre timidité morbide s'explique parce que étant enfant vous avez eu très peur de votre père; c'est cette peur qui continue à vous obséder et d'autant plus qu'inconsciemment vous haïssez votre père et vous vous sentez coupable de le haïr ». Le malade protestera peut-être et refusera cette interprétation. Mais, ce faisant, il adoptera à l'égard du médecin une attitude ambiguë tantôt plaintive, tantôt agressive. En fait — et sans qu'il s'en rende compte d'abord — son comportement envers le psychanalyste reproduit inconsciemment son ancienne attitude à l'égard du père. Le malade reporte ici contre le médecin tous les griefs qu'il avait contre son père. Un tel « déplacement » est appelé transfert. Lorsqu'il s'agit, comme dans notre exemple, de sentiments d'hostilité, le transfert est dit « négatif ». Mais le transfert peut concerner des sentiments amicaux, être « positif ». C'est le cas lorsqu'une malade se croit amoureuse de son psychanalyste : elle manifeste obscurément par là une attitude infantile, un besoin de sécurité et de protection et c'est encore le rôle du père que joue ici le médecin. Selon Freud le transfert est indispensable à la guérison, précisément parce qu'il réactive les troubles anciens, et permet finalement de retrouver dans la conscience claire toutes les préoccupations pénibles qui avaient été refoulées.

III — CE QUE LA PSYCHANALYSE A APPORTÉ A LA PSYCHOLOGIE

1° LE ROLE DES « CONFLITS »

La psychanalyse a révélé l'importance déterminante des conflits dans la vie psychique. C'est par là que la conception freudienne de l'inconscient s'oppose au point de vue de Janet. Nous avons vu que pour Janet l'inconscient est simplement le résultat d'une faiblesse de la conscience, de la synthèse mentale. On pense à une énergie qui s'épuise (par exemple — d'après une métaphore empruntée à M. Dalbiez — à une locomotive qui s'arrête par manque de charbon). Chez Freud, au contraire, il y a

inhibition non plus par épuisement mais par blocage (le train s'arrête parce qu'il a tamponné un train venant en sens opposé). En effet il y a conflit entre des exigences sociales, morales et des désirs, des préoccupations jugés inconvenants qui sont pour cela « refoulés » dans l'inconscient. Freud se représente le psychisme comme une maison à trois étages. Au milieu, c'est le moi conscient qui subit des pressions contradictoires. D'en bas vient la pulsion des instincts qui cherchent à traduire leurs exigences au niveau de la conscience claire. D'en haut vient la pression de la censure « morale » qui cherche à refouler les instincts. L'ensemble de ces interdits « moraux » constitue ce que Freud appelle le **sur-moi.** Mais il est intéressant de remarquer que ce « sur-moi » a lui-même une origine instinctive. Il est issu d'un instinct de sécurité, d'un besoin d'être protégé et aimé. Le petit enfant apprend de sa mère que certains actes sont « vilains ». Par exemple, on lui interdit de rester sale ou de se promener tout nu, un peu plus tard de mentir ou de voler. Le petit enfant accepte de se soumettre aux interdictions pour garder l'amour de sa mère. Il « intériorise » les interdictions qui feront désormais partie de lui-même et constitueront le « sur-moi ». C'est pour ne pas cesser d'être aimé que l'enfant apprend à renoncer à certaines satisfactions instinctives.

Le « sur-moi » apparaît comme une étape nécessaire dans la formation de la conscience morale, mais il ne faut pas le confondre avec la conscience morale elle-même. La conscience morale adulte, mûrie, authentique, ne saurait valablement se réduire au « sur-moi ». En effet, celui qui n'aurait pour toute conscience morale que son « sur-moi » serait un être puéril, fixé sur les interdictions de l'enfance, incapable de parvenir à l'autonomie morale.

Le « sur-moi » joue un grand rôle dans les troubles du comportement et de l'affectivité que la psychanalyse étudie, dans les névroses. Certes l'individu normal, vivant en société, est tenu de contrôler ses instincts, de leur refuser certaines satisfactions. Mais le « sur-moi » du névrosé est plus exigeant : non seulement il interdit aux instincts de se satisfaire mais il les refoule, c'est-à-dire les expulse de la conscience claire. L'instinct refoulé « se venge » et réapparaît sous forme symbolique par des troubles psychiques divers. C'est là ce qui constitue un **complexe**, c'est-à-dire un ensemble de tendances refoulées qui perturbent l'équilibre du sujet (1).

2° LA NOTION DE SIGNIFICATION

La psychanalyse freudienne apporte à la psychologie cette idée essentielle que tous les phénomènes psychiques, même ceux où le désordre

---

(1) La théorie qui attribue à des conflits les troubles névrotiques paraît confirmée par les études réflexologiques de Pavlov et de ses disciples. On présente à un chien un cercle lumineux en lui donnant de la poudre de viande. Bientôt la seule vue du cercle fait saliver l'animal conditionné. On le soumet ensuite à un conditionnement opposé : on lui présente une ellipse lumineuse en lui administrant un choc électrique. Il est ainsi conditionné négativement à l'ellipse, positivement au cercle. La présentation d'une figure ambiguë dont la moitié supérieure est un cercle, la moitié inférieure une ellipse provoque alors chez l'animal de véritables troubles névrotiques.

semble régner — comme le rêve, comme les symptômes morbides des névroses — ont une signification cachée; les symptômes paraissent à première vue absurdes mais ils ont une finalité cachée. Tel malade de Frinck, cité par M. Dalbiez, est obsédé par des objets insignifiants, un chapeau, un carnet de chèques. En apparence son angoisse est absurde, lui-même dit : « je deviens fou ». Mais ces étrangetés ont un sens : le chapeau a une doublure rouge, le carnet de chèques est rouge. Le sujet, étant enfant, avait blessé son frère involontairement, le sang avait coulé; le sujet éprouvant un terrible sentiment de culpabilité a refoulé ce souvenir pénible. L'obsession du sang versé reparaît alors sous forme symbolique comme obsession de la couleur rouge. Les manifestations hystériques les plus bizarres ont elles-mêmes un sens qui se révèle à l'analyse. L'anorexique qui sans présenter aucune lésion du tube digestif n'a plus du tout d'appétit manifeste obscurément ses conflits par une sorte de grève de la faim inconsciente. Tel soldat, en première ligne, est brusquement frappé d'une paralysie hystérique. Le processus inconscient est le suivant : ce soldat a peur et a honte d'avoir peur. Il refoule sa peur, mais inconsciemment lui cède. Sa pseudo-paralysie est l'équivalent inconscient d'une mutilation volontaire, susceptible de le soutraire au danger. On saisit par là en quoi Freud renouvelle la conception de l'homme. Tandis que Descartes par exemple ne trouvait de signification proprement humaine qu'aux processus logiques de la pensée réfléchie et expliquait passions et instincts par les lois de la mécanique nerveuse, aux yeux de Freud instincts, passions, rêves nocturnes, symptômes apparemment absurdes des névroses ont une signification, une signification cachée mais cependant découvrable.

3° ROLE DE L'ENFANCE DANS LA FORMATION DE LA PERSONNALITÉ

Le poète romantique anglais Wordsworth avait déjà dit : « L'enfant est le père de l'homme », affirmant par là que les événements de l'enfance ont une importance décisive dans la formation de la personnalité adulte. Cette affirmation reçoit de la psychanalyse des preuves décisives et des illustrations typiques. Les traumatismes psychologiques de l'enfance, les relations premières de l'enfant et de ses parents, sont des données essentielles qu'il faut découvrir, faire émerger de l'inconscient pour comprendre les réactions actuelles d'un sujet adulte. Aux yeux du psychanalyste, je ne suis que ce que mon histoire m'a fait, je suis mon passé. La cure psychanalytique a pour but de me délivrer du poids de ce passé en me faisant prendre conscience claire de ce passé. Une fois guéri le malade **n'est plus** son passé, mais **il a** un passé.

4° L'IMPORTANCE DE LA SEXUALITÉ

L'expérience psychanalytique a révélé à Freud que les thèmes refoulés concernaient très souvent la vie sexuelle. L'instinct sexuel qui est rarement pleinement satisfait et qui passe communément pour méprisable et

vil entre aisément en conflit avec le « sur-moi » (1). Freud découvrit par l'investigation psychanalytique que la vie « sexuelle » commence dès l'enfance. La « sexualité » freudienne, la « libido », prend d'ailleurs un sens large, le sens de sensualité. C'est ainsi que la sexualité infantile est d'abord **buccale** (le plus grand plaisir du nourrisson est de téter), puis **sadique-anale** (l'enfant de trois ans se complaît dans les fonctions d'excrétion et éprouve un plaisir sadique à déchirer, à détruire). Ce n'est qu'ensuite qu'apparaît la sexualité proprement **génitale.**

D'autre part, selon Freud, l'histoire d'Œdipe condamné par un destin cruel à épouser sa mère et à tuer son père serait un peu l'histoire de chacun de nous. Le petit enfant **s'identifie** au parent du même sexe et se prend d'une affection exclusive **(fixation)** pour le parent du sexe opposé. Par exemple, le petit garçon s'identifie au père qu'il cherche à imiter et bientôt à supplanter, mais se « fixe » à la mère et peut être jaloux de son père et agressif à son égard, ce que Freud appelle le complexe d'Œdipe.

Ce qui est sûr, c'est que les parents sont pour l'enfant à la fois le premier objet d'affection et la source de toutes les interdictions en matière sexuelle, ce qui provoque un divorce entre l'**affection** et la **sensualité,** dont la réconciliation devient par la suite à la fois difficile et indispensable à l'équilibre de la sexualité adulte.

5° PSYCHANALYSE ET LINGUISTIQUE

Tout le travail qui s'opère dans la cure psychanalytique repose comme le souligne le docteur Lacan « sur la parole du patient » (1). Le malade en cure est un homme qui parle, qui, dit le docteur Delay, « transforme ses conflits en récits ». Le psychanalyste est un homme qui écoute, qui déchiffre, qui interprète. C'est un linguiste, un traducteur qui s'emploie à « décrypter » le contenu manifeste des rêves et des symptômes pour découvrir leur signification latente. Les thèmes refoulés sont ceux que le malade ne peut exprimer par des paroles claires et qui se traduisent « ailleurs dans un autre registre, en langage chiffré, clandestin ».

L'inconscient c'est « cette partie du discours concret qui fait défaut à la disposition du sujet pour rétablir la continuité de son discours conscient » (2). La cure n'a pas en ce sens d'autre but que de restituer au sujet « une parole pleine ».

Mieux encore, lorsque Lacan nous dit que les images du rêve, les symptômes névrotiques, sont le langage de l'inconscient, sont « les signifiants d'un signifié refoulé dans la conscience du sujet » (3), il

---

(1) LACAN, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* in *Écrits*, Éd. du Seuil 1966, p. 247.

(2) *Écrits*, op. cit., p. 258.

(3) *Écrits*, op. cit., p. 280.

faut le prendre à la lettre c'est-à-dire entendre que les lois du matériel inconscient sont les lois mêmes que la linguistique découvre dans les langues existantes. Dans le mécanisme des symptômes et des rêves on trouve « une structure identique à celle du langage » c'est-à-dire « une structure telle qu'elle se manifeste dans les langues effectivement parlées par les masses humaines ».

Nous avons montré que les symptômes névrotiques, que les images du rêve sont symboliques. Il faut ajouter que les procédés de symbolisation propres à l'inconscient ont la même structure que les procédés stylistiques du discours (1). Dans le rêve, ce « rébus » dit justement Lacan, l'inconscient s'exprime par des figures analogues aux « figures de rhétorique ». L'inconscient se dissimule par des procédés de substitution où l'on reconnaît l'euphémisme, l'antiphrase, la litote. Le procédé de « condensation » dans le rêve évoque la « métaphore » tandis que le « déplacement » est une transposition discrète du thème refoulé qui équivaut à ce que les grammairiens appellent « métonymie » (le contenant pris pour le contenu) ou « synecdoque » (la partie prise pour le tout).

IV — LA PSYCHANALYSE APRÈS FREUD

Certains disciples illustres de Freud se sont séparés de lui sur divers points. Parmi les théories psychanalytiques non freudiennes, nous examinerons celles d'Adler et de Jung.

1° LA THÉORIE DU COMPLEXE D'INFÉRIORITÉ SELON ADLER

Adler insiste moins que Freud sur la sexualité et beaucoup plus sur le besoin de s'affirmer soi-même, le besoin de dominer, ce que Nietzsche appelait la volonté de puissance. La clef des névroses, ce n'est pas d'ordinaire une difficulté sexuelle mais le sentiment d'une infériorité, particulièrement d'une infériorité physique. Les symptômes névrotiques sont une façon symbolique de masquer, de **compenser** cette infériorité. Adler explique par le complexe d'infériorité et par la compensation tout ce que Freud avait interprété à partir du refoulement. Même le comportement sexuel, loin d'être un fait premier, s'explique à partir de la compensation. Dans une perspective adlérienne on expliquerait le célèbre comportement « don-juanesque » de Lord Byron par le besoin de compenser son infirmité physique (pied-bot). Les personnages de Stendhal illustrent assez bien la théorie du complexe d'infériorité. Ils ne sont amoureux que lorsque le refus de la femme les vexe dans leur amour-propre et sollicite le besoin de s'affirmer. C'est le refus du partenaire qui provoque l'amour en blessant l'amour-propre. En simplifiant un peu on

(1) On lira sur ce point in Benveniste *Problèmes de linguistique générale* (Gallimard, 1966), le chapitre VII (pp. 75 à 87).

pourrait dire que, tandis que Freud aurait tendance à expliquer les manifestations d'une ambition par quelque refoulement sexuel (au sens où Mme de Staël disait : « la gloire, deuil éclatant du bonheur »), Adler psychanalysera un amour en y cherchant la compensation de quelque ambition déçue (1).

2° LES CONCEPTIONS DE JUNG

a) *Les distinctions caractérologiques*

Jung part de l'opposition de Freud et d'Adler. Les deux perspectives d'explication lui paraissent également légitimes. Elles révèlent néanmoins deux tempéraments différents. Pour Freud, dans les relations d'un individu avec ses semblables, ce qui compte, si l'on peut dire, c'est l'**objet.** Freud « voit ses malades dans une dépendance constante des objets importants de la vie et en rapports permanents avec eux » (2). Par exemple, le père et la mère jouent un rôle considérable dans l'enfance ; plus tard d'autres personnes prennent leur place selon le mécanisme du transfert. Ce qui provient du sujet, c'est seulement « une soif aveugle de plaisir... soif diffuse qui ne se colore de qualités déterminées qu'en fonction d'objets spécifiques ». Tandis que chez Freud « le sujet reste curieusement insignifiant, n'étant en somme que la source d'une aspiration au plaisir et un théâtre d'angoisse », tout au contraire, chez Adler « **l'accent porte sur un sujet** qui cherche à se mettre en sécurité et à dominer les objets et les choses quels qu'ils soients ». L'explication freudienne se trouve ainsi valable pour des malades d'un certain type de caractère, l'explication adlérienne pour des malades d'un autre type de caractère. Jung pense en effet qu'il y a « deux types humains différents, dont l'un s'attache davantage à l'objet qu'à lui-même et l'autre davantage à lui-même qu'à l'objet ». Le premier type, c'est l'**extraverti,** tourné vers l'extérieur, qui cherche à s'adapter aux situations concrètes, dont le destin dépend effectivement des « objets » qu'il trouve sur son chemin. Lorsqu'un tel individu est atteint de névrose, il relève de la psychanalyse freudienne. Au contraire l'**introverti** « réservé, méditatif, facilement hésitant, se dérobe aisément devant les objets, se trouve toujours quelque peu sur la défensive ». A lui s'appliquent mieux les concepts adlériens.

---

(1) Des psychanalystes américains contemporains critiquent Freud dans une perspective adlérienne. Par exemple, Karen Horney reproche à Freud d'expliquer d'une façon trop mécaniste l'ensemble de la personnalité à partir d'un de ses éléments, la vie sexuelle. Considérons un caractère masochiste qui trouve du plaisir à s'humilier, à souffrir. Freud l'expliquera par le fait que l'individu s'est trouvé sexuellement excité au cours d'expériences de soumission, d'humiliation. Selon Karen Horney, c'est l'inverse qu'il faut faire, c'est-à-dire expliquer une sexualité masochiste (la douleur sexuellement excitante) par l'ensemble de la personnalité masochiste. Le masochisme « représente une tentative d'acquérir la sécurité et la satisfaction dans la vie par l'effacement et la dépendance ». L'attitude globale du masochiste est elle-même obscurément au service de la volonté de puissance. Elle se reflète à son tour dans la vie sexuelle de l'individu qui en est une expression particulière et non la cause originelle.

(2) JUNG, *Psychologie de l'inconscient* (trad. Cahen) Genève, 1952, p. 88.

b) *La théorie de l'inconscient collectif*

L'analyse des rêves a montré à Jung que notre inconscient était hanté par des thèmes mythologiques, des dieux et des diables, des géants, des magiciens, des loups-garous. Ces images que Jung appelle archétypes se retrouvent dans toutes les religions primitives, dans les contes de fées, dans les légendes de tous les folklores. Ainsi notre inconscient plongerait dans « l'âme collective historique ». Notre inconscient hériterait de ces images ancestrales, venues du plus lointain des âges et qui dès notre naissance seraient présentes en chacun de nous. Notre inconscient porterait les traces non seulement des conflits que nous avons vécus dans notre enfance personnelle, mais encore des plus lointaines angoisses de l'humanité au cours de son histoire.

V — LES MÉTHODES CONTEMPORAINES D'EXPLORATION DE L'INCONSCIENT

LES TESTS PROJECTIFS

Bien que l'expression « techniques projectives » soit assez récente et d'origine américaine, le terme de « projection » remonte, il est juste de le rappeler, à Freud lui-même. Dans un passage de **Totem et Tabou,** Freud indiquait que, dans notre perception même du monde extérieur, nous « projetons » nos émotions intimes, nos idées personnelles (1). Ce mécanisme de projection demeure inconscient.

Cette découverte a inspiré toute une série de tests contemporains destinés à l'exploration de l'inconscient. Il est en effet possible de provoquer expérimentalement chez un sujet des conduites où seront susceptibles de se projeter ses complexes, ses tendances inconscientes.

Certains de ces tests portent sur l'interprétation de perceptions, d'autres demandent au sujet des constructions, des actions. Nous en donnerons quelques exemples.

1° INTERPRÉTATIONS PROJECTIVES

a) *Le test de Rorschach*

Il ressemble un peu à un jeu d'écolier bien connu qui consiste à plier en deux un papier sur lequel on a fait une tache d'encre. La tache s'étend et dessine de part et d'autre du pli une figure étrange où l'on peut s'amuser à chercher des ressemblances.

---

(1) Dans un sens un peu différent, Freud signalait les processus projectifs qui sont mis en œuvre dans le délire « paranoïaque », dans la manie de la persécution. Le persécuteur-persécuté se croit persécuté alors qu'il persécute les autres. Il projette sur autrui les sentiments d'agressivité qu'il éprouve lui-même et se libère de ses propres sentiments de culpabilité en se faisant l'accusateur des autres. Ici la projection est un instrument de la « défense du moi ».

Le « matériel » du Psychodiagnostik du psychiatre suisse Hermann Rorschach est constitué par dix planches reproduisant chacune une tache d'encre, noire pour les sept premières planches, polychrome pour les trois dernières.

On demande au sujet d'interpréter chacune de ces taches, d'indiquer ce qui lui semble dessiné. Aucune interprétation précise n'est évidemment imposée par les taches qui n'ont pas de signification objective : le matériel d'interprétation est comme on dit « peu structuré ». Aussi les interprétations reflètent les préoccupations du sujet et notamment les tendances inconscientes qui se « projettent » dans la perception. Le test de Rorschach est typiquement un test projectif, car, comme le dit le docteur Delay, « dans une façon de voir se projette une façon d'être ». L'interprétation des réponses est un art plutôt qu'une science.

Cependant les spécialistes du Rorschach ont dégagé quelques règles générales. Par exemple, on cherche si le sujet analyse la tache fragment par fragment, interprétant chaque détail, ou s'il donne une réponse « globale », c'est-à-dire une interprétation de l'ensemble de la tache. Beaucoup de « réponses-détail » et trop peu de « réponses globales » indiquent parfois que le sujet est angoissé. C'est un homme scrupuleux, timide, trop méticuleux, qui « cherche la petite bête ». D'autre part, un caractère « extraverti » répondra plus abondamment aux planches polychromes qu'aux planches noires (on calcule le pourcentage des « réponses-couleur »). Un « intraverti » tourné vers la vie intérieure, vers l'analyse de soi-même « animera » les planches et donnera un grand nombre de réponses-mouvement (par exemple ici : deux hommes qui se battent, là un crabe qui court). Le refus de répondre ou la pauvreté des réponses révèlent un sujet « coarté », c'est-à-dire inhibé par ses complexes.

b) *Le test de Murray*

Ce texte projectif américain propose un matériel plus structuré que le test de Rorschach. Il comporte trente planches qui représentent des scènes avec divers personnages (par exemple un enfant contemple un violon posé devant lui). Le patient est invité à préciser le sens de ces images, à parler des personnages, à imaginer toute une histoire à leur sujet. Le patient s'identifie inconsciemment à un des héros de l'histoire, se projette dans ce qu'il raconte (et particulièrement dans la fin qu'il imagine pour son histoire).

c) *Le test de Szondi*

Il se compose de dix groupes de photographies. Chaque groupe comporte la photographie d'un hystérique, d'un dépressif, d'un sadique, etc. Le patient est invité à choisir dans chaque groupe la photographie la moins déplaisante et la photographie la plus déplaisante. Si les choix correspondent dans chacune des dix séries aux mêmes types pathologiques ils seront considérés comme significatifs. Les photographies préférées représentent en principe les tendances plus ou moins acceptées par le surmoi, les photographies jugées déplaisantes correspondraient aux tendances refoulées.

d) *Le test de frustration de Rosenzweig*

Le test comporte une série de vingt-quatre images représentant chacune deux personnages « dans une situation de frustration ». Le personnage de gauche est représenté en train de dire quelques mots qui signifient la frustration subie par lui-même ou par l'autre individu. Quant au personnage de droite, c'est le patient qui doit imaginer sa réponse. Par exemple une image représente deux femmes (dessinées de façon très schématique pour que le patient puisse se projeter aisément en l'un des personnages). A côté des deux femmes gît un vase brisé. La femme de gauche déclare : « C'est épouvantable, vous venez de casser le vase préféré de ma mère. » Le patient doit imaginer la réponse de la femme de droite. Il projette dans la réponse soit son agressivité (« vous n'aviez qu'à mettre ce vase en lieu sûr ! »), soit sa préférence pour des attitudes de repli plus ou moins masochistes (« je suis impardonnable. Peut-être pourrai-je le remplacer? »).

2° CONDUITES ET CONSTRUCTIONS PROJECTIVES

a) *Le psychodrame de Moreno*

Ici le sujet se projette non dans l'interprétation d'une image mais dans une véritable conduite. Les malades du docteur Moreno sont invités à monter sur une scène de théâtre et à jouer un rôle qu'ils doivent imaginer et dans lequel ils sont censés « se projeter ». Il ne s'agit plus seulement, comme dans la psychanalyse classique, de s'extérioriser par le langage, mais de se projeter dans des gestes. D'où la grande portée thérapeutique de cette méthode. En « jouant » ses propres complexes le sujet les révèle au psychologue tout en s'en délivrant.

b) *Les techniques de jeu*

Cette méthode projective est utilisée essentiellement pour la psychanalyse des enfants. L'enfant s'extériorise par des jeux, par des dessins. Parmi ces tests de jeu on peut citer le « test du village » d'Arthus. Le patient doit assembler avec un jeu de construction les divers éléments d'un village : routes, maisons, ponts, etc. La disposition qu'il leur donne, la façon dont il exécute sa construction peuvent renseigner sur sa personnalité.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Que faut-il penser de la psychanalyse? La méthode psychanalytique, d'abord très discutée comme toutes les entreprises révolutionnaires, a fini par s'imposer. Nous avons vu qu'elle a renouvelé complètement les conceptions de la psychologie.

Mais ce serait une erreur grave — erreur dont Freud et les freudiens sont souvent coupables — de faire de cette excellente **méthode psychologique** une **philosophie** systématique, c'est-à-dire de prétendre expliquer par la psychanalyse toutes les manifestations de la culture humaine. Freud s'est parfois risqué à rendre compte de toutes les **valeurs** par la psychanalyse : par exemple la conscience morale sera confondue avec le sur-moi; l'œuvre d'art sera réduite à la sublimation d'instincts refoulés (Gœthe écrivant Werther pour « sublimer » une tendance au suicide; Utrillo couvrant ses toiles de devantures de café à une époque où son entourage l'empêche de boire; Toulouse-Lautrec, « demi cul-de-jatte », compensant sa disgrâce en créant un univers de grâce et de mouvement, en peignant les jambes souples et agiles des danseuses et des acrobates). De la même façon les croyances religieuses, « névrose obsessionnelle collective », seraient l'expression d'un « complexe paternel ». Le croyant projetterait dans le ciel l'image du père sévère, juste, tout-puissant, tel qu'il apparaît dans la première enfance (de même d'ailleurs la révolte contre la religion transposerait la révolte contre le père).

Cette tendance à rendre compte des valeurs par les complexes a pu faire taxer les freudiens de matérialisme. (Auguste Comte avait déjà dit que le matérialisme, c'est « l'explication du supérieur par l'inférieur »).

De telles explications, même si elles sont psychologiquement valables dans tel ou tel cas particulier, laissent toujours en dehors d'elles ce qui est essentiel. Par exemple la psychanalyse de l'art n'expliquera que ce qui en lui n'est pas artistique. On peut psychanalyser une œuvre médiocre comme un chef-d'œuvre et c'est précisément cette différence caractéristique entre la médiocrité et le génie qu'aucune psychanalyse ne pourra mettre en lumière. De même une explication psychologique de l'**origine** du sur-moi ne remplace pas une recherche sur le **fondement** de la conscience morale. Enfin, l'explication psychanalytique d'une attitude religieuse ou irreligieuse, même si elle est vraie, laisse entière la question de savoir si telle ou telle affirmation religieuse est ou non fondée en raison.

D'un mot, l'explication psychanalytique ne saurait rendre compte des **valeurs.** M. Dalbiez disait d'elle qu'elle « n'expliquera de l'homme que ce qu'il y a en lui de moins humain ».

LECTURES

Jean-Claude FILLOUX — *L'inconscient* (P. U. F., Que sais-je?)
Ce petit livre réédité en 1967 reste le meilleur ouvrage d'initiation pour les élèves de lycée.

Daniel LAGACHE — *La psychanalyse* (P. U. F., Que sais-je?).

L'essentiel est évidemment de lire **FREUD** lui-même et par exemple *Le rêve et son interprétation* (Gallimard) qui résume les idées contenues dans *La science des rêves* (P. U. F.), *La psychopathologie de la vie quotidienne* (Payot), *Le mot d'esprit* (Gallimard). Les étudiants plus avancés liront *Cinq psychanalyses* (P. U. F.).

Sur la notion d'inconscient :

Sigmund FREUD — *Métapsychologie* (Gallimard).

On consultera **LAPLANCHE** et **PONTALIS :** *Vocabulaire de la psychanalyse* (P. U. F., 1966) et **Jacques LACAN :** *Écrits* (Seuil), notamment pp. 493 à 528 : *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud.*

On consultera d'autre part :

Herbert MARCUSE — *Eros et civilisation* (Éd. de Minuit).

TEXTE A COMMENTER

« Vous dites toujours, déclare une spirituelle malade que le rêve est un désir réalisé. Je vais vous raconter un rêve qui est tout le contraire d'un désir. Comment accorderez-vous cela avec votre théorie? » Voici le rêve :

Je veux donner un dîner mais je n'ai pour toutes provisions qu'un peu de saumon fumé. Je voudrais aller faire des achats mais je me rappelle que c'est dimanche après-midi et que toutes les boutiques sont fermées. Je veux téléphoner à quelques fournisseurs mais le téléphone est détraqué. Je dois donc renoncer au désir de donner un dîner.

...Ce qui vient (d'abord) à l'esprit (de la malade) n'a pu servir à interpréter le rêve. J'insiste. Au bout d'un moment, comme il convient lorsqu'on doit surmonter une résistance elle me dit qu'elle a rendu visite hier à une de ses amies; elle en est fort jalouse parce que son mari en dit toujours beaucoup de bien. Fort heureusement l'amie est maigre et son mari aime les formes pleines. De quoi parlait donc cette personne maigre? Naturellement de son désir d'engraisser. Elle lui a aussi demandé : « Quand nous inviterez-vous à nouveau? On mange toujours si bien chez vous. »

Le sens du rêve est clair maintenant. Je peux dire à ma malade : « C'est exactement comme si vous lui aviez répondu mentalement « Oui-da », je vais t'inviter pour que tu manges bien, que tu engraisses et que tu plaises plus encore à mon mari! J'aimerais mieux ne plus donner de dîner de ma vie « ... Le rêve accomplit ainsi votre vœu de ne point contribuer à rendre plus belle votre amie...

Il ne manque plus qu'une concordance qui confirmerait la solution. On ne sait encore à quoi le saumon fumé répond dans le rêve : « D'où vient que vous évoquez dans le rêve le saumon fumé? » « C'est, répond-elle le plat de prédilection de mon amie. »

(S. FREUD, *La science des rêves*, trad. par I. Meyerson aux P. U. F., pp. 112 à 114.)

SUJETS DE DISSERTATIONS OU DE DÉBATS

— Confrontez ces deux jugements opposés : « Satan fait aujourd'hui de la psychanalyse, il a imaginé ce moyen de nous convier allégrement à contempler nos bas-fonds et à excuser nos fautes par le déterminisme de nos tendances inconnues » (Chaumeix).

« Une diminution de l'hypocrisie et un accroissement de la connaissance de soi-même ne peuvent avoir que de bons résultats, notamment sur le plan de la tolérance, car on n'est que trop disposé à reporter sur autrui le tort et la violence que l'on fait à sa propre nature » (Jung).

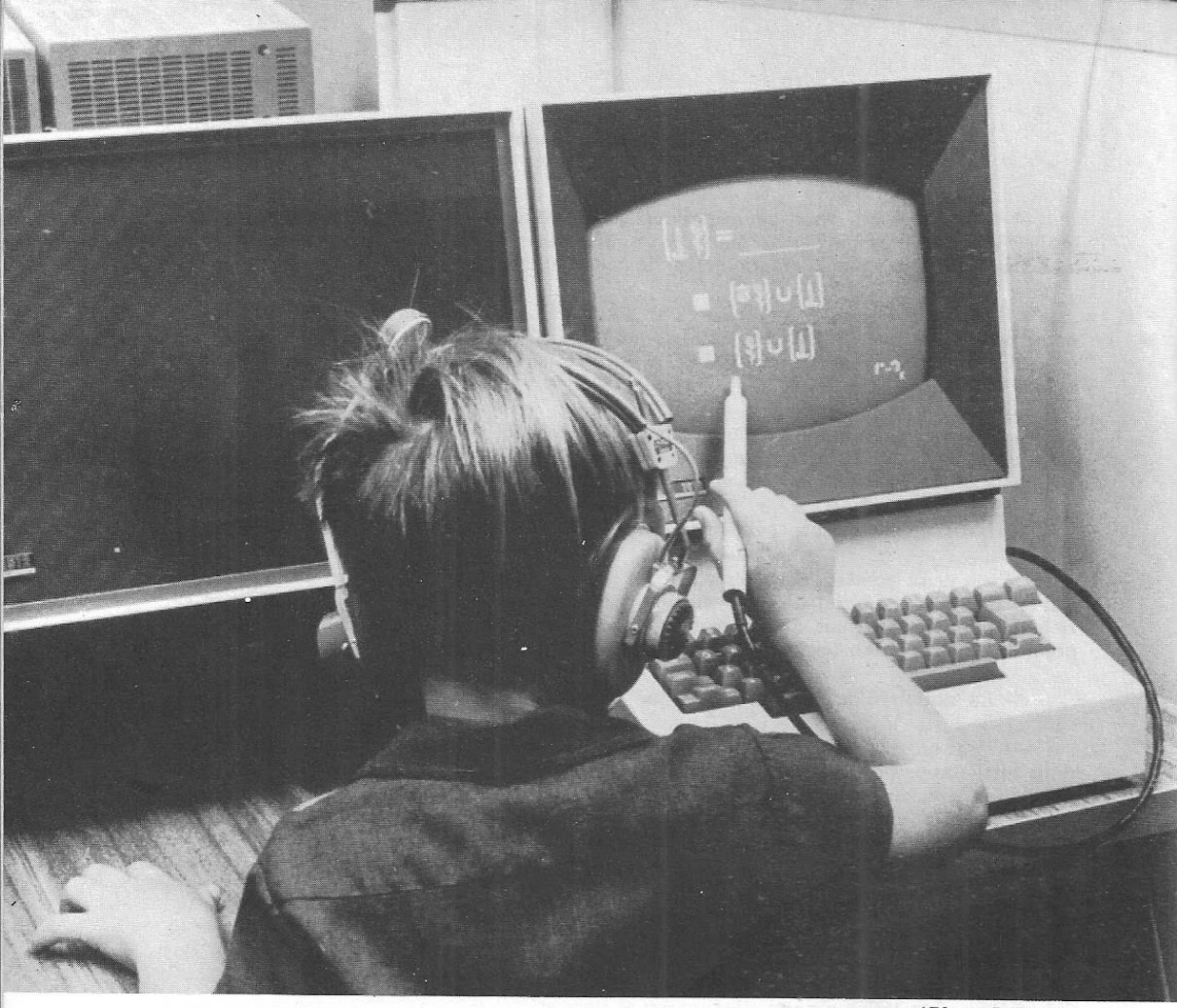
— Que pensez-vous de ce mot d'Alain : « La conscience est toujours implicitement morale et l'immoralité consiste toujours à ne pas vouloir penser qu'on pense et à ajourner le jugement intérieur? »

— Dans quelle mesure peut-on considérer le freudisme comme un matérialisme?

(Il y a deux points à considérer : d'une part la réduction des valeurs aux tendances qui est de style « matérialiste » au sens que Comte donnait à ce mot : explication du supérieur par l'inférieur, mais d'autre part l'explication purement psychologique et non pas organique et matérialiste des rêves, des symptômes névrotiques).

— La notion d'inconscient psychique est-elle une contradiction dans les termes?

— Peut-on dire avec le poète surréaliste André Breton : « La vie véritable réside dans cette nappe profonde qui affleure à la conscience dans le rêve et dans l'inspiration »? Quelle est la valeur de la vie inconsciente?



(Photo I. B. M.)

« *A l'heure actuelle*, affirme la sociologue américaine Margaret MEAD, *nous sommes parvenus au stade où il nous faut enseigner aux gens ce que personne ne savait hier, et préparer dans nos écoles à ce que personne ne connaît encore mais que certains devront savoir demain* ». Quel que soit le caractère paradoxal de cette boutade, il est certain que l'acquisition de nouveaux langages s'impose dans notre société; et ceci dès les premières années d'études.

Aussi voit-on ici un jeune enfant s'initiant à une opération sur les ensembles, à l'aide d'une « machine à enseigner » I. B. M. Si l'enfant répond correctement à la question posée devant lui et dont il entend la formulation grâce aux écouteurs, la question suivante apparaîtra à l'écran. Dans le cas contraire, la même question est posée — l'erreur expliquée — et l'élève doit répondre à nouveau à la question. Certains auteurs voient dans la mise en place rigoureuse d'un programme adapté à ces « teaching machines », la plus grande révolution qui soit intervenue dans les méthodes d'enseignement depuis l'invention de l'imprimerie.

Ce qui est assuré c'est que l'introduction des machines — par exemple les ordinateurs — dans le monde quotidien de l'homme permet de donner une nouvelle définition du langage : ensemble de caractères, symboles, mots, phrases, instruction et règles permettant d'écrire et de décrire des programmes pour un matériel donné.

D. H.

CHAPITRE VI

Le langage

I — L'HOMME EST UN ÊTRE QUI PARLE

Bergson définissait l'homme d'abord comme « homo faber », fabricateur d'outils et inventeur de techniques. Pour M. Levi-Strauss l'homme est un « locuteur » plus fondamentalement encore qu'un fabricateur de machines. L'homme est avant tout un être qui parle.

1° LE LANGAGE, ÉLÉMENT DE LA CULTURE

Parmi tous les signes distinctifs de l'espèce humaine, pourquoi retenir le langage plutôt que tel autre trait caractéristique? Le langage n'est, d'une certaine façon, qu'un élément parmi tous ceux qui caractérisent ce qu'on appelle la culture humaine, c'est-à-dire ce que l'homme « ajoute à la nature », ce qu'il ne reçoit pas de ses ascendants par hérédité biologique, mais à quoi chaque génération doit s'initier par apprentissage : la connaissance des outils et des techniques, le savoir scientifique, les règles morales du groupe, les rites religieux, etc. Car nous apprenons à parler notre langue tout comme nous sommes initiés à notre outillage, à notre science, à notre religion.

2° LE LANGAGE, VÉHICULE DE TOUTE LA CULTURE

Mais il est clair que le langage joue ici un rôle tout à fait privilégié : il n'est pas seulement un élément de la culture parmi d'autres, il est aussi le véhicule de tous les autres apprentissages culturels. Si l'enfant apprend à connaître les usages, les règles morales, les rites, les croyances de la civilisation dans laquelle il est né, c'est d'abord parce qu'on lui parle et qu'il a préalablement appris à comprendre et à parler sa langue maternelle. Les obligations et les interdits auxquels il devra se soumettre ce sont d'abord des paroles qu'il entend.

3° PRIMAT DE LA PAROLE SUR L'ÉCRITURE

Nous disons bien des « paroles » car on apprend à parler avant d'apprendre à lire; et quelles que soient la valeur et l'importance de l'écriture depuis quelques millénaires (grâce à laquelle l'homme affirme pleinement sa vocation d' « animal historique », d'héritier culturel), nous ne pouvons pas oublier que les civilisations de l'écriture ont été précédées pendant des dizaines de milliers d'années — ou plus exactement des centaines de milliers d'années — par des civilisations sans écriture, qu'aujourd'hui même très probablement le nombre d'hommes qui ne savent pas lire est supérieur encore au nombre de ceux qui savent, que de toute façon l'écriture, comme le dit André Martinet, « vient doubler la parole et jamais l'inverse (1) ».

4° LA PAROLE ET SA FONCTION FONDAMENTALE DE COMMUNICATION

La parole est donc le signe distinctif de l'homme, animal social. Car la fonction primordiale du langage est la communication entre les individus. Roman Jakobson écrit très justement que « tout acte de parole met en jeu un message et quatre éléments qui lui sont liés : l'émetteur, le receveur, le thème du message et le code utilisé (2) ». Le « code » c'est l'instrument linguistique du message qui lui-même est proprement l'objet de la communication. Bien entendu cette communication qui définit en propre l'espèce humaine n'est pas seulement la communication verticale par laquelle, de haut en bas, le père de famille, le maître d'école ou le prêtre instruisent l'enfant des règles, des connaissances, des rites de la collectivité; c'est aussi la communication horizontale par laquelle nous recevons d'autrui des informations et nous lui en livrons à notre tour. Il importe de rappeler ici que toute société humaine est fondée sur des échanges : les plus apparents sont les échanges économiques : le troc pur et simple de certaines sociétés archaïques ou bien les procédés par lesquels j'échange du travail contre de l'argent (salaire, honoraires ou bénéfices) et de l'argent contre des marchandises. Mais tous les aspects de la vie humaine sont sous le signe de l'échange. L'interdiction de l'inceste, par exemple, comme l'avait pressenti saint Thomas d'Aquin et comme l'a montré Levi-Strauss, est l'envers d'une obligation d'échange : Tu donneras ta sœur en mariage à ton ami et tu épouseras la sienne. Et nous ne devons pas oublier que tous les **contrats** qui fondent la société humaine (selon le principe du donnant-donnant : je contracte des **obligations** et je bénéficie de **droits** en retour) supposent comme condition sine qua non, comme condition **transcendentale,** en langage kantien, cet

---

(1) André MARTINET, *Éléments de linguistique générale* (Colin 1967), p. 8.
(2) Roman JAKOBSON, *Essais de linguistique générale* (Éd. de Minuit), p. 28.

échange primordial qui est l'échange des mots : le « locuteur » commence par échanger les choses contre des mots, plus maniables, qui les représentent. Puis il échange ses mots contre ceux de l'auditeur. L'échange linguistique a même le privilège de provoquer l'enrichissement des deux échangeurs. Si nous sommes deux, avec chacun une pièce de cent francs, et si nous échangeons nos pièces, chacun de nous, après l'échange, n'aura toujours qu'une pièce. Mais si nous avons chacun une idée (représentée par des mots) et que nous échangions cette idée, après l'échange chacun de nous aura deux idées.

5° UN FAUX PROBLÈME, L'ORIGINE DU LANGAGE

Ces remarques nous permettent d'écarter d'emblée, comme faux problème, une question qui a autrefois préoccupé les philosophes longuement et de façon stérile (à tel point que depuis longtemps la **Société linguistique** de Paris a interdit à ses membres de présenter des communications sur ce thème !). C'est la pseudo-question de l'origine du langage. Notons d'abord que ce n'est pas une question scientifique, car elle échappe à toute possibilité de démarche positive. Même à l'époque (aujourd'hui dépassée) où la linguistique n'était préoccupée que de problèmes historiques, les questions d'origine se réduisaient à ceci : expliquer l'état actuel d'une langue par un état linguistique antérieur; mais la question de l'origine radicale du langage en général déborde le domaine des faits. Et ce n'est pas non plus, au fond, une question philosophique. Car on ne saurait imaginer une société humaine sans langage qui, un beau jour et pour des raisons qu'il faudrait alors rechercher, se serait mise à parler; pas plus qu'on ne peut imaginer une humanité faite d'individus isolés qui un jour se seraient groupés. L'homme est d'emblée et par essence animal social et animal parlant. Le problème de l'origine du langage n'est pas un problème spécifique et se confond, si on tient absolument à le poser, avec le problème de l'origine de l'homme.

On voit en tout cas à quel point la question « Qu'est-ce que le langage? » se confond avec la question « Qu'est-ce que l'homme? ». Car l'homme est essentiellement un être qui communique avec ses semblables et nous ne devons pas nous étonner que toutes les sciences humaines, dans leur développement actuel, empruntent de plus en plus leurs « modèles » à la linguistique, que la linguistique soit devenue, comme on le dit couramment aujourd'hui, pour toutes les autres sciences humaines une discipline « pilote ».

6° DIVERSES FONCTIONS DU LANGAGE

On nous reprochera peut-être de réduire ici le langage à ce qui n'est qu'une de ses fonctions, la **communication.** On nous fera observer qu'à côté de son rôle de communication, d'information, le langage a

aussi une **fonction expressive.** Merleau-Ponty remarque qu'avant d'être au service de la communication, le langage est « une manière pour le corps humain de vivre et de célébrer le monde ».

Bachelard nous propose d'excellents exemples de la puissance expressive du langage. Il écrit par exemple : « Il est des mots anti-respiratoires, des mots qui nous suffoquent... Ils écrivent notre volonté de refus sur notre visage. Si le philosophe voulait bien remettre les mots dans la bouche au lieu d'en faire trop tôt des pensées, il découvrirait qu'un mot prononcé ou même simplement un mot dont on imagine la prononciation est une actualisation de tout l'être. Voyez par exemple avec quelle sincérité on prononce le mot miasme. N'est-ce pas une sorte d'onomatopée... du dégoût? Toute une bouchée d'air impur est rejetée et la bouche se ferme avec énergie (1). »

Le mot joue et mime le monde autant qu'il le signifie. A cette fonction expressive, se rattache la **fonction magique** du langage. Le mot, en se détachant de la chose, paraît aisément la dominer, la gouverner. Il dit ce qui n'est pas encore et ressuscite ce qui a disparu. Le mythe, *mythos*, c'est d'après l'étymologie grecque le mot lui-même.

Bien des mythologies ont fait de cet impalpable souverain, la parole, la source créatrice du monde. Victor Hugo a chanté la force magique du mot :

Mets un mot sur un homme et l'homme frissonnant
Sèche et meurt, pénétré par la force profonde;
Attache un mot vengeur au flanc de tout un monde
Et le monde, entraînant pavois, glaive, échafaud,
Ses lois, ses mœurs, ses dieux, s'écroule sous le mot.

Qui possède le mot possède la chose ou l'être désigné. La ville de Rome avait un nom secret (2) jalousement gardé par les Pontifes afin que la ville elle-même demeurât à l'abri des sortilèges de ses ennemis.

Et on pourrait encore lier à la fonction magique du langage sa fonction **esthétique.** Le pouvoir d'incantation du langage ne s'est-il pas conservé dans la poésie? Les chants du poète ce sont en latin des **carmina,** des enchantements. Et c'est le sens qu'il faut donner au titre d'un recueil de vers de Paul Valéry, « **Charmes** ».

Mais les fonctions expressive, magique, esthétique du langage supposent elles-mêmes, comme condition fondamentale, sa fonction de communication. Si on s'exprime, si on mime les choses, c'est toujours pour un auditeur, pour un spectateur. Les incantations magiques supposent elles aussi une relation, une communication d'un certain genre entre le sorcier et sa victime. Le langage sous toutes ses formes est toujours étroitement lié à la vie sociale des hommes. Et, comme le dit André Martinet, « c'est la communication... qu'il faut retenir comme la fonction centrale de cet instrument qu'est la langue (3) ».

---

(1) BACHELARD, *Les rêveries du repos* (Corti), p. 76.
(2) **Rome** est un mot grec qui signifie force. Peut-être le vrai nom de Rome était-il **Valentia** dont le mot grec **Rome** est l'équivalent.
(3) André MARTINET, *op. cit.*, p. 10.

C'est pourquoi le peuple n'épargne jamais ses railleries à l'homme qui parle tout seul. Celui-ci est d'ordinaire un ivrogne ou bien un vieillard en état d'involution ou encore un fou délirant. Ses paroles sont le résidu d'une vie sociale normale antérieure. Il est vrai que l'homme qui parle tout seul est quelquefois un savant ou un philosophe. Mais dans ce cas sa solitude n'est qu'apparente. Peut-être prépare-t-il quelque communication à un futur congrès. Il s'apprête donc à de nouveaux échanges; car, comme le dit Roman Jakobson, « la propriété privée dans le domaine du langage, cela n'existe pas, tout est socialisé (1). »

Le langage nous apparaît donc avant tout comme transmission d'informations. Il faut cependant que nous nous demandions si, pris en ce sens, il est vraiment le propre de l'homme. Pour la science contemporaine, en effet, la notion d'information a une extension très vaste; c'est un concept de physicien. Et d'autre part les spécialistes de psychologie animale parlent d'échange d'informations dans les sociétés d'insectes.

II — LA THÉORIE DE L'INFORMATION

1° DEUX SENS DU MOT : INFORMATION

Rappelons tout d'abord que le mot information a deux sens traditionnels. L'un — le sens aristotélicien — veut dire communication d'une forme, d'une structure spécifique, d'une organisation qualifiée qui vient « informer » une matière d'abord homogène : le sculpteur « informe » un bloc de marbre homogène, il lui donne par exemple la forme d'une statue d'Hermès. L'autre sens est celui de la langue courante : transmission d'un message. Pour le physicien, ce sens se rattache au premier : une machine à information transmet une forme, une « structure spécifique circulante ».

2° LES MACHINES A INFORMATION

Les machines les plus caractéristiques du XXe siècle sont en effet des machines à information. M. Ruyer, dans son excellent ouvrage, **La cybernétique et l'origine de l'information** (2), cite un curieux passage de Samuel Butler dans **Erewhon** (1870) : « Jusqu'à présent, les machines reçoivent leurs impressions à travers et par l'intermédiaire des sens de l'homme. Une locomotive en marche lance un cri d'alarme aigu à une autre locomotive et celle-ci lui fait place immédiatement, mais c'est à travers l'oreille du mécanicien que l'une a fait impression sur l'autre. Sans le mécanicien, l'appelée aurait été sourde au cri de l'appelante. Il fut un temps où il aurait semblé bien improbable que les machines puissent apprendre à faire connaître leurs besoins par des sons, même par l'intermédiaire des oreilles de l'homme. Ne pourrons-

---

(1) Roman JAKOBSON, *op. cit*, p. 33.

(2) Éditions Flammarion, 1954. Ce petit livre de M. RUYER est accessible pour tous les élèves des classes terminales.

nous imaginer d'après cela qu'un jour viendra où elles n'auront plus besoin de cette oreille et où elles entendront grâce à la délicatesse de leur organisation? »

En fait, dès 1868, Maxwell faisait l'étude d'une de ces machines capables de « s'informer » elle-même : le régulateur à boules grâce auquel la machine à vapeur fonctionne à une vitesse constante. Si la machine s'emballe, le régulateur en est « informé » de la manière suivante : la force centrifuge soulève les boules, ce qui par des transmissions intermédiaires a pour effet de diminuer l'admission. Et au rebours, lorsque la machine, par exemple plus chargée, ralentit, les boules descendent et augmentent l'admission. Le régulateur « informé » de l'augmentation de la vitesse, la réduit, est informé de la nouvelle vitesse et ainsi de suite. C'est une « boucle », un « feed-back ». L'information se traduit ainsi à tout moment par une réaction adéquate.

3° INFORMATION SANS CONSCIENCE

Nous comprenons donc que le concept scientifique d'information retient de l'emploi courant de ce terme ce qui concerne une **action** objectivement observable, un comportement, tandis qu'il élimine l'idée scientifiquement accessoire de la **conscience** du message. Prenons un exemple très simple. Je travaille dans mon bureau et j'ai froid. J'en informe la femme de ménage qui, sur ma demande, ouvre plus largement le tirage du poêle. Il y a ici information au sens courant. Mes paroles ont été « comprises », une conduite consciente s'en est suivie. Mais supposons que je dispose du chauffage central. Le refroidissement de l'air ambiant détermine de façon automatique la contraction d'une tigelle de la chaudière, ce qui a pour effet d'ouvrir le tirage. Si, au rebours, la température ambiante augmente, la tigelle se dilate, le tirage se ferme. La chaudière, par ce mécanisme très simple de feed-back, recueille à tout instant des informations sur la température de l'ambiance et se règle automatiquement en conséquence. Le résultat est identique — et même beaucoup plus efficace et précis — que lorsque, sur information comprise, un domestique règle de temps en temps le tirage (1).

4° INFORMATION ET ENTROPIE

L'essentiel de l'information c'est donc la communication efficace d'une structure. A partir de là nous pouvons saisir, au moins approximativement, un des principes fondamentaux de la théorie de l'information : **l'information est le contraire de l'entropie.** L'information, nous l'avons dit, est le passage de l'informel à la forme, de l'homogénéité indifférenciée à une structure spécifique. L'entropie, c'est au contraire

---

(1) Le linguiste Bloomfield a même tenté d'éliminer définitivement les notions de pensée, conscience, etc., et de donner une définition purement behavioriste de la signification. Le sens d'un énoncé linguistique serait tout simplement « la situation dans laquelle le locuteur émet cet énoncé, ainsi que le comportement-réponse que cet énoncé tire de l'auditeur » (Bloomfield, *Language*, p. 139).

une destructuration, une désorganisation, un retour à l'homogène. Supposons qu'une partie *ab* d'une barre AB soit portée à une température supérieure au reste de la barre. Le deuxième principe de la thermodynamique implique que progressivement les températures des diverses régions de la barre s'égalisent. La différence de température entre le segment *ab* et le reste de AB diminue jusqu'à ce que la température soit homogène dans toute la barre. L'entropie (qui n'a cessé de croître pendant ce processus de destructuration, de retour à l'informel) est alors à son maximum. Si j'écris mon nom dans le sable je communique une information (au sens courant) et en même temps je donne à ce sable une forme, une structure. Bien entendu, le souffle du vent va rapidement faire disparaître cette structure, effacer l'information; le sable redevient homogène. Ce processus qui détruit l'information est assez analogue à l'entropie.

Le plus remarquable est que ces lois sont susceptibles d'une expression mathématique rigoureuse. M. Ruyer écrit à ce sujet : « L'information élémentaire est l'alternative « Oui-non » ou toute autre décision « binaire » 1 ou 0, droite ou gauche, etc. Soit un point P dont nous savons simplement qu'il est situé sur une ligne entre A et B. On nous informe ensuite soit par 0 signifiant moitié gauche soit par 1 signifiant moitié droite qu'il est dans la moitié gauche, puis dans la moitié droite de cette moitié gauche, etc. Le nombre en numération binaire de forme 0,010101... qui exprime notre information ne peut jamais être une série indéfinie de 1 et de 0. L'information a une précision limitée. Elle ne donne jamais, finalement, qu'une zone de probabilité ab entre A et B. La quantité d'information gagnée par le passage de AB à ab est donc le logarithme d'une probabilité. La formule qui l'exprime est exactement la formule de l'entropie, logarithme d'une probabilité également, mais avec le signe contraire. L'information est une entropie négative (1). »

5° L'HOMME, SEULE SOURCE VRAIE DE L'INFORMATION

Mais le philosophe conserve ici le droit de poser, avec M. Ruyer, le problème de l'origine de l'information. Une machine, si perfectionnée soit-elle, peut tout au plus conserver et transmettre de l'information, et encore y a-t-il toujours une certaine déperdition (la friture au téléphone, les parasites à la radio), une certaine usure de la machine. La machine ne peut créer ni augmenter la qualité de l'information; certes les rotatives de l'imprimerie peuvent tirer un journal à des milliers d'exemplaires, mais ne corrigeront pas les fautes de frappe, les coquilles. « La communication mécanique d'information ne peut rendre raison de l'information elle-même (2) ». La machine suppose toujours un ingénieur dont la conscience a inventé les rouages, et prévu les effets; elle suppose un usager conscient et éventuellement un réparateur. Les machines, dit M. Ruyer, sont toujours « encadrées par une activité consciente et signifiante (3) ». Une machine n'est jamais qu' « un ensemble de liaisons auxiliaires montées par cette improvisatrice de liaisons qu'est la conscience (4) ». Loin de déchoir

(1) RUYER, *op. cit.*, p. 137-138.
(2) RUYER, *op. cit.*, p. 139.
(3) *Ibidem*, p. 235.
(4) *Ibidem*.

l'homme de son monopole d'être pensant et parlant, seul à posséder cette « fonction symbolique » qui lui permet de communiquer, d'informer, les machines sont la preuve éclatante du privilège de leur inventeur.

La théorie de l'information concerne donc non l'origine radicale de la pensée symbolique elle-même mais ses instruments, de plus en plus efficaces. C'est avant tout, aujourd'hui, une recherche sur les codes d'information les plus économiques, ceux qui transmettent le maximum d'information aux moindres frais.

III — LE PROBLÈME DU LANGAGE ANIMAL

1° EXPRESSIONS ANIMALES ET LANGAGE HUMAIN

Tout le monde sait que les mammifères et les oiseaux expriment leurs besoins et leurs émotions par des cris. Les chimpanzés émettent une trentaine de sons différenciés : cris de faim, d'alarme, d'inquiétude ou d'appel. Ce « langage » naturel, inné, commun à tous les individus d'une espèce n'a rien à voir avec la faculté purement humaine de symboliser les objets par des signes inventés. Comme le dit M. Benveniste, « l'animal exprime ses émotions, il ne peut les dénommer. » (1) Le langage humain n'acquiert d'ailleurs sa spécificité que quand il cesse d'être simplement expressif pour devenir représentatif, pour communiquer un fait objectif plus éloigné des tendances. D'après Haldane, quand l'enfant dit à sa mère : « j'ai faim ou je veux dormir, il reste près de l'animal. Quand il dit : Voilà ce que j'ai fait ce matin, il commence à être homme (2) ».

2° LANGAGE ET SIGNAUX CONDITIONNELS

En apparence, on pourrait trouver, il est vrai, une sorte de langage appris chez l'animal, qui par conditionnement, peut être sensibilisé à des signaux. Chez l'animal dressé, le son de la cloche ou la vue du fouet sont des signaux suivis d'une réaction appropriée (réflexe conditionnel de Pavlov). Toutefois c'est l'homme qui choisit le signal et l'impose à l'animal par dressage. Le rapport du signal conditionnel et du stimulus premier (le rapport de la cloche au repas) est simplement vécu par l'animal et non « survolé » par la pensée. Il est vrai que l'enfant apprend par conditionnement, lui aussi, à associer le mot et l'objet qu'il désigne. Le mot est le signal conditionnel de la chose, mais le rôle de la pensée proprement humaine apparaît très vite en ceci que le mot désigne toute une classe d'objets analogues et Pavlov lui-même écrit : « Pour l'homme, la parole est évidemment un excitant conditionné aussi réel que tous ceux qui lui sont communs avec les animaux,

---

(1) BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p. 27.
(2) Cité par CHAUCHARD, *Le langage et la pensée*, P. U. F., p. 29.

mais par ailleurs le mot possède une extension, embrasse une multitude d'objets comme aucun autre excitant. Sous ce rapport le mot ne supporte aucune comparaison qualitative et quantitative avec les excitants conditionnés des animaux (1) ».

3° LE LANGAGE DES ABEILLES

Beaucoup plus intéressant est le problème posé par ce que Karl von Frisch (professeur de zoologie à l'Université de Munich) appelle le langage des abeilles. Les abeilles sont des insectes sociaux et quand on pense à l'extraordinaire organisation de cette société, à la différenciation et à la coordination des activités des abeilles, on ne saurait s'étonner que ces insectes **échangent des informations.**

Von Frisch place au milieu d'une prairie une ruche vitrée, qui permet d'observer toutes les activités des abeilles. Pour repérer individuellement plusieurs centaines de celles-ci, il les numérote, c'est-à-dire les marque avec des taches de peinture de diverses couleurs, sur la tête pour les unités, sur le thorax pour les dizaines, sur l'abdomen pour les centaines. Von Frisch dispose aux quatre coins de la prairie, et à des distances variables, quatre coupes d'eau sucrée. Une abeille exploratrice découvre par hasard une de ces coupes et revient à la ruche. Et c'est ici que se situe la découverte capitale du savant allemand : l'exploratrice informe les autres abeilles de ce qu'elle a trouvé en leur communicant un véritable message. Elle exécute soit de simples rondes (si la coupelle d'eau sucrée est à faible distance, en pratique à moins de cent mètres), soit des « danses frétillantes », des voltes qui donnent l'image du chiffre 8, si la solution d'eau sucrée se trouve à une distance plus longue. La danse frétillante est d'autant plus lente que la provende est plus éloignée. Pour une distance de 120 mètres l'abeille décrit une dizaine de 8 en quinze secondes, elle n'en décrit que 2 pour une distance de quelques kilomètres. La direction de la source de nourriture est indiquée de la façon suivante : l'axe transversal du huit est plus ou moins incliné par rapport à la verticale : et cet angle est identique à celui constitué par deux droites, l'une qui irait de la ruche au soleil, l'autre de la ruche à la coupelle d'eau sucrée. Les abeilles comprennent parfaitement ce « langage » car elles se dirigent avec exactitude vers la coupelle découverte par l'exploratrice et non pas vers les autres. Karl von Frisch a observé bien d'autres faits extraordinaires. Par exemple la danse de l'exploratrice peut continuer pendant des heures à l'intérieur de la ruche et dans ce cas l'inclinaison du huit décrit par la « danseuse » se modifie insensiblement suivant le déplacement du soleil ! Le rythme de la danse tient compte également de la direction du vent. Si le vent est contraire la danseuse indique par un rythme plus lent une distance supérieure à la distance réelle (on pense ici aux anciennes

---

(1) Cité par CHAUCHARD, *Le langage et la pensée*, P. U. F., p. 62.

unités de distance chinoises, plus courtes en montagne qu'en plaine parce qu'il fallait plus d'efforts pour avancer !). On a même parlé de « dialectes » différents (1) suivant les races d'abeilles. La danse est plus rapide, toutes choses égales d'ailleurs, chez les « carnioliennes » que chez les « caucasiennes ».

Ces découvertes sensationnelles sont aujourd'hui confirmées par des milliers d'expériences. Il nous faut donc reconnaître que les abeilles communiquent entre elles, se donnent des informations. Des messages complexes (indication de distance et de direction) sont communiqués, enregistrés et suivis de comportements adéquats. La danse est un signe qui renvoie à un signifié, tout comme les mots humains représentent des choses. Cependant il manque à ce langage les trois caractères fondamentaux du langage humain.

a — Il s'agit d'un langage inné, héréditaire (toujours le même dans chaque race d'abeilles). Le langage humain est appris. **Enseigner** c'est précisément instruire avec des signes. Le langage humain relève non de l'hérédité biologique mais de l'héritage culturel. Donc, tandis que le langage humain est comme la raison cartésienne « un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres », le langage des abeilles se trouve étroitement limité à l'expression des quelques situations pour lesquelles la nature semble l'avoir prévu. Von Frisch hisse une table portant de l'eau sucrée au sommet d'un pylône de radiodiffusion au pied duquel se trouve la ruche. Quelques abeilles exploratrices découvrent ce butin. Elles tentent alors d'effectuer des rondes dans la ruche mais ne peuvent indiquer la direction aux abeilles qui partent en tous sens mais ne trouvent pas la provende qui les surplombe : « Il n'est pas prévu d'expression signifiant : en haut, dans le langage des abeilles. C'est qu'aucune fleur ne pousse dans les nuages (2) ».

b — M. Benveniste fait remarquer que s'il y a chez les abeilles information, il n'y a pas dialogue, échange linguistique. Les abeilles répondent au message par une conduite. Jamais elles ne répondent au message par un autre message. Il n'y a pas à proprement parler de réponse, « la réponse étant une réaction linguistique à une manifestation linguistique (3) ». Chez les hommes, même dans les échanges les plus simples, il y a le plus souvent ébauche de dialogue. Par exemple le soldat obéira à l'ordre de l'officier mais avant d'exécuter l'ordre il dira par exemple : « Oui, mon lieutenant ».

c — M. Benveniste observe encore que le message des abeilles « ne se laisse pas analyser ». Du moins ses éléments (direction et distance) sont stéréotypés. Tandis que le langage humain s'analyse en éléments (mots significatifs, et même plus précisément comme nous le verrons,

---

(1) Remy Chauvin, *Les sociétés animales* (Plon, 1963), p. 51.
(2) Von Frisch, *Vie et mœurs des abeilles* (traduction française chez Albin Michel), p. 159.
(3) Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, p. 61.

articulations sonores, « phonèmes » différenciés) qui peuvent se combiner selon des règles, en des milliers de manières, de sorte que le langage humain est capable de « tout dire ». Chaque mot peut prendre un sens différent suivant le contexte. Par exemple le mot tête n'a pas tout à fait le même sens dans la phrase : « j'ai mal à la tête » et dans la phrase : « le général s'est mis à la tête de ses troupes ». Le langage humain témoigne ainsi d'une aptitude à symboliser qui dépasse infiniment en complexité et en fécondité le code linguistique de la ruche.

IV — LE LANGAGE HUMAIN EST CONVENTIONNEL

1° D'ARISTOTE A F. DE SAUSSURE

M. Martinet, dans l'Avant-Propos de ses **Éléments de linguistique générale,** évoque l'anecdote plaisante de ce Tyrolien qui « de retour d'Italie vantait auprès de ses compagnons les charmes de ce pays, mais ajoutait que ses habitants devaient être de bien grands fous qui s'obstinaient à appeler **cavallo** ce que tout homme doué de raison savait être un **Pferd** ». Et il est bien vrai que les tout jeunes enfants sont tellement habitués à identifier les mots de leur langue maternelle avec les choses qu'ils ont tout d'abord beaucoup de mal à comprendre l'existence même des langues étrangères! La multiplicité des langues, pourtant, nous manifeste de façon évidente la transcendance de la pensée sur les mots, la contingence des mots par rapport à la pensée. Dans le dialogue de Platon intitulé **Cratyle,** Hermogène déclarait déjà que « de nature et originellement aucun nom n'appartient à rien en particulier, mais bien en vertu d'un décret et d'une habitude ». Aristote reprendra ce point de vue : le signe fonctionne par convention entre les hommes (thései) non par nature (phusei). Mais il appartenait à un linguiste contemporain, Ferdinand de Saussure, de préciser, d'approfondir cette idée ancienne et d'en tirer toutes les conséquences. Dans le **Cours de linguistique générale,** publié en 1916, trois ans après la mort de l'auteur, Saussure enseigne expressément que la nature du signe est **arbitraire.** Entre le signe linguistique (que nous appellerons le signifiant) et le concept qu'il représente (ce que nous appellerons le signifié) il n'y a pas de relation intrinsèque. Il n'y a pas de lien interne entre tel signifié : sœur par exemple et la chaîne phonique qui le représente (S + Ö + R). « L'idée de sœur n'est liée par aucun rapport intérieur avec la suite des sons qui lui sert de signifiant (1) ».

2° SIGNE ET SYMBOLE

Saussure emploie l'expression « signe » de préférence à « symbole » pour désigner les éléments du langage et bien souligner leur caractère arbitraire. Sans doute le sens de ces termes est-il un peu flottant. On appelle d'ordinaire fonction symbolique l'aptitude de l'intelligence

(1) Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale* (Payot, réédit. 1967), p. 100.

à créer des signes. L'étymologie même du beau mot de symbole évoque bien la fonction de communication propre au langage (1). Et les « symboles » algébriques sont parfaitement conventionnels et arbitraires comme les signes saussuriens. Cependant, en général, les termes « signe » et « symbole » se distinguent : Si d'une certaine façon tout symbole est un signe, c'est-à-dire une chose qui tient lieu d'une autre, un « signifiant » qui renvoie à un « signifié », il faut préciser que le rapport du symbole à ce qu'il symbolise n'est pas d'ordinaire purement extrinsèque comme le rapport du signe au signifié. Le symbole ressemble à ce qu'il symbolise, il ne se contente pas de représenter d'une façon toute conventionnelle et arbitraire la réalité symbolisée mais il l'incarne, elle vit en lui. C'est ainsi que la balance est proprement le symbole de la justice dont elle évoque l'idéal de précision et d'impartialité mathématique. Le symbole n'est pas arbitraire, on ne peut le remplacer par n'importe quoi, tandis que je puis sans inconvénient substituer le mot « sister » au mot « sœur ».

Mais peut-être ici, précisément, serez-vous tentés de proposer une objection à la théorie saussurienne du langage conventionnel. Le langage, direz-vous, (notamment chez les peuples primitifs) est parfois concret et expressif. Il contient par exemple des onomatopées qui sont des symboles plutôt que des signes, qui sont même des descriptions sonores, pour ainsi dire, des objets !

Mais Saussure fait ici plusieurs remarques intéressantes. D'abord il y a beaucoup de fausses onomatopées dont l'apparence suggestive est le résultat purement fortuit de l'évolution phonétique. Par exemple le mot fouet semble suggérer un claquement sec, mais en réalité il dérive du mot latin fagus : hêtre. Au rebours, les onomatopées vraies subsistent rarement comme telles dans le langage et sont entraînées dans l'évolution phonétique. Par exemple le mot de bas latin « pipio » devient en français « pigeon », perdant son caractère d'onomatopée.

Et surtout le langage le plus expressif n'est jamais tout à fait naturel, mais dans une grande mesure conventionnel lui aussi. Le petit Français appelle le chat un « miaou » ; c'est une onomatopée très approximative et qui ne se retrouve pas dans d'autres langues. On en dirait autant de bien des « expressions » non linguistiques. Les rites de la politesse sont souvent très expressifs. Le rite de la prosternation symbolise de façon très concrète et très transparente l'humble soumission du sujet à son prince. Mais tous ces rites ne tirent leur valeur — dans chaque communauté qui les emploie — que des règles sociales qui en codifient l'usage. L'idée essentielle qu'il faut retenir à partir des analyses saussuriennes est celle-ci : le langage est plutôt qu'un fait naturel une institution.

3° CARACTÈRE INSTITUTIONNEL DU LANGAGE

Le fait universel de la parole (pratiquée par tous les peuples actuels) indique sans doute que la fonction symbolique est naturelle à l'homme. Mais la pluralité des langues manifeste le caractère institutionnel de chacun des codes linguistiques. On peut aller plus loin et faire observer que la fonction symbolique n'était pas de droit assujettie à la parole. Les hommes auraient pu s'exprimer par gestes et c'est pour des raisons pratiques que les paroles ont été préférées aux gestes. Darwin estimait

---

(1) Dans la langue grecque le symbole est primitivement un bâton coupé en deux, dont deux amis conservent chacun une moitié qu'ils transmettent à leurs enfants. Les deux parties réunies permettaient à leurs propriétaires de se reconnaître et de continuer les relations amicales antérieures. Le symbole est donc, primitivement, un gage de compréhension réciproque.

Cette histoire d'*Ho* qui nous présente un Belmondo dix ans après « *A bout de souffle* » — mais ayant largement repris le sien — peut à bon droit illustrer la passion au triple sens cinématographique, psychologique et sociologique. La passion que François Hollin-Belmondo éprouve pour son personnage relève en effet d'un narcissisme exacerbé et d'une auto-satisfaction outrancière. Ce petit figurant souhaite avoir sa photo à la une des journaux. Il veut passer pour un truand de grande envergure. Piqué au jeu, le voici qui se prend pour Al Capone; il se dépassera lui-même dans une attitude de matamore. C'est un bon sujet de film; mais c'est aussi l'expression concrète du rôle exorbitant que joue l'imagination dans la passion. Psychologiquement Ho est un émotif actif secondaire qui veut à tout prix forcer son destin et passer dans l'histoire. Sociologiquement le caractère d'Ho s'insère dans un groupe bien défini, le « milieu » auquel il appartient depuis plusieurs années; ce n'est qu'un comparse. Il veut devenir le ténor dont il pense avoir l'étoffe. Quant à Johanna Shimkus, sa compagne transitoire, elle ne jouera dans ce drame que le rôle du catalyseur.

D. H.

que c'est parce que le langage par gestes d'une part mobilise tout le corps, d'autre part est impraticable dans l'obscurité, que les peuplades primitives l'ont très vite éliminé. Hélène Keller, sourde, muette, aveugle a pu s'initier au langage en constituant en signes des données exclusivement tactiles. On lui mettait la main sous le robinet en dessinant sur l'autre main avec une aiguille les lettres qui composent le mot « water ». Le jour où elle a compris qu'il y avait un rapport de signifié à signe entre les deux impressions, celle de l'eau et celle de l'aiguille qui la piquait selon une certaine forme, elle possédait le secret du langage. L'usage de la parole est lui-même institutionnel. Le sourd congénital demeure muet s'il n'est pas éduqué (n'entendant pas les sons, il n'a pas spontanément tendance à les produire). On peut même affirmer que la parole « n'a pas d'organes propres mais seulement des organes d'emprunt » (Ombredane) (1). Le larynx, le voile du palais, la langue, sont « primitivement des organes de respiration et d'alimentation et le demeurent dans le temps où la parole se constitue et s'exerce ». Il est vrai que les maladies du langage ont permis de localiser, comme nous le verrons, des centres cérébraux de la parole. Mais l'écriture, manifestement institutionnelle, a aussi ses centres cérébraux, dont les lésions ne manquent pas d'altérer l'exercice. Les centres cérébraux qui nous servent à nous exprimer et ceux qui nous servent à comprendre des signes ne sont que des spécialisations de centres moteurs et de centres sensoriels qui existent préalablement. Et Ombredane a certainement raison de dire que « le langage est une fonction en fin de compte indifférente aux organes sensoriels et moteurs qu'elle emprunte pour ses usages... Le langage est une activité symbolique, artificielle, qui s'exerce au moyen d'organes primitivement engagés dans des activités d'un autre ordre ». La parole est plutôt une institution sociale qu'un instinct biologique.

Notons à ce propos que le qualificatif d'**arbitraire** dont se sert Saussure pour caractériser le signe linguistique est, de l'aveu même du grand linguistique, équivoque. Il vaudrait peut-être mieux dire que le signe est **immotivé.** En effet un signe arbitraire est un signe que je choisis librement. Le mathématicien peut inventer de nouveaux signes pour traduire des fonctions qu'il a découvertes. Mais nous trouvons tout faits les signes de notre langue maternelle et il ne dépend pas de nous, précisément, de les changer arbitrairement ! Les signifiants, dit très bien Saussure, sont imposés par la communauté linguistique dont ils relèvent. Nous pouvons mettre ici en évidence la dimension sociologique du langage.

V — LANGUE ET PAROLE : SOCIOLOGIE DU LANGAGE

1° RELATIONS ENTRE LA LANGUE ET LA PAROLE

Ferdinand de Saussure propose une distinction qui s'est révélée très féconde entre la **langue** et la **parole,** entre ce qui est structural et social dans le langage et ce qui est variable et individuel. Ma parole

(1) OMBREDANE, *L'aphasie et l'élaboration de la pensée explicite*, P. U. F., p. 282-283.

est une actualisation personnelle de la langue française; ou si l'on veut, la langue est le code dont je me sers pour transmettre tel ou tel message personnel.

Bien entendu, les relations dialectiques de la langue et de la parole n'échappent pas à Saussure. Si d'une part il n'y a de parole que par la langue, la langue étant en quelque sorte la condition transcendantale de la parole, ce qui me permet de me faire comprendre d'autrui en parlant (mes paroles et celles d'autrui puisant à tout moment dans le trésor commun de notre langue), d'autre part il est aussi vrai de dire que la langue suppose la parole dont elle est en quelque sorte le dépôt. C'est en entendant parler que j'apprends une langue et d'autre part ce sont les paroles vivantes qui progressivement introduisent des changements dans la langue, la font évoluer : « Il y a donc interdépendance de la langue et de la parole; celle-là est à la fois l'instrument et le produit de celle-ci (1). »

2° PRIMAT DE LA LANGUE SUR LA PAROLE

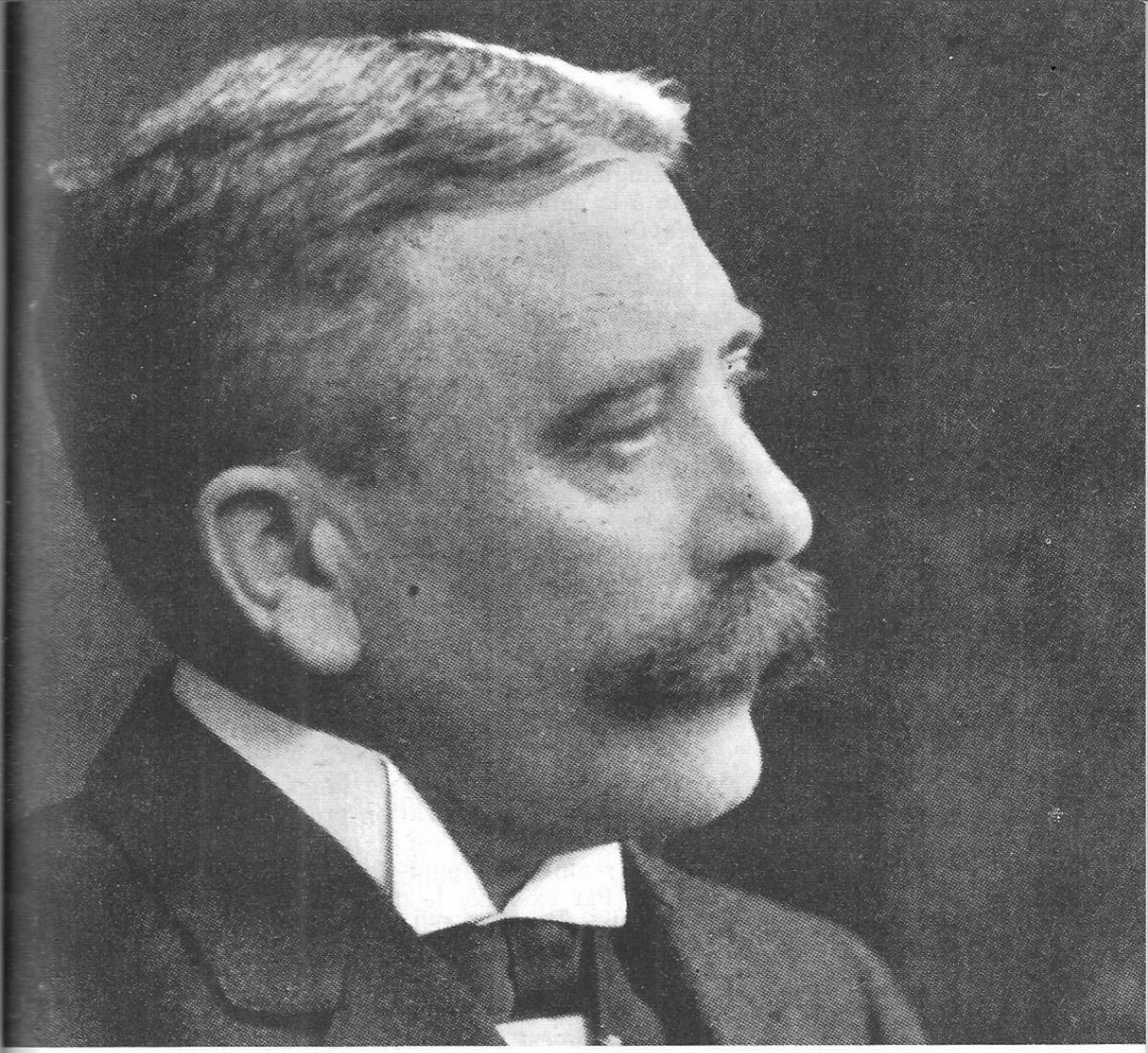
Cependant pour Saussure la langue est l'essentiel, la parole l'accessoire. La langue se prête à une étude scientifique mieux que la parole. Les phonèmes distincts, les sons réellement significatifs dans chaque langue sont indépendants des accents locaux, des particularités psychophysiologiques des locuteurs individuels (timbre de la voix, intensité acoustique, etc.). La langue manifeste pleinement le caractère essentiel du langage qui est d'être un **fait social**. N'oublions pas que Saussure (1857-1913) est le contemporain de Durkheim (1858-1917) (2). Le linguiste Meillet, disciple de Saussure, mettra en valeur la convergence des deux doctrines : « Le langage, écrit Meillet, entre exactement dans la définition qu'a proposée Durkheim; une langue existe indépendamment de chacun des individus qui la parlent, et bien qu'elle n'ait aucune réalité en dehors de la somme de ces individus, elle est cependant, de par sa généralité, extérieure à chacun d'eux (3) ». La langue a les deux caractères par lesquels Durkheim définit le fait social. Elle est **collective** (puisque indépendante de chacun des locuteurs particuliers), elle est **coercitive** car elle s'impose à chacun de nous. Notre langue maternelle nous est enseignée et il nous faut apprendre à l'école les règles de la grammaire.

3° LA LANGUE REFLÈTE LA PRATIQUE SOCIALE

On ne saurait trop insister sur la nature sociale du langage, et sans abandonner pour autant la théorie saussurienne de l'arbitraire du signe, il convient peut-être à ce propos de la nuancer. Certes, les

---

(1) F. de SAUSSURE, *Cours*, p. 37.
(2) Cf. Georges MOUNIN, *Ferdinand de Saussure* (Éd. Seghers, 1968), p. 21.
(3) Cité par Georges MOUNIN, *Ferdinand de Saussure* (Éd. Seghers), p. 22.



Ferdinand de SAUSSURE (1857-1913) professeur de linguistique à Genève est le père du « structuralisme ».

Pour comprendre les formes les plus récentes de la pensée contemporaine il faut commencer par lire un ouvrage qui a plus de cinquante ans, Le *Cours de Linguistique générale* publié en 1916 par les disciples du grand linguiste! Longtemps méconnu par les philosophes, cet ouvrage est reconnu aujourd'hui comme texte fondamental. Pour Saussure, la parole, cet acte individuel de chaque être humain ne s'exerce qu'à partir de la langue, c'est-à-dire du système d'éléments qui caractérise chaque langue existante, système dont les lois inconscientes transcendent les paroles des « locuteurs » individuels. L'homme apparaît alors comme le LIEU du langage plutôt que son auteur. L'homme kantien, sujet conscient, JE transcendental construisant le monde, est « mort ». Pour les structuralistes contemporains, l'homme n'est que le produit des structures, notamment des structures linguistiques.

A. V.

codes linguistiques sont conventionnels, mais ils ne sont pas quelconques. Dans chaque langue se reflètent les idées, la mentalité, la vision du monde propre à la communauté qui l'emploie. L'originalité de chaque langue va beaucoup plus loin que ce qu'on pense d'ordinaire. La voix humaine a des ressources innombrables (il suffit d'entendre les sons émis par les bébés) et chaque langue ne retient qu'un nombre restreint de sons significatifs qui finissent par devenir habituels à l'intérieur de chaque communauté linguistique (pensez à la difficulté qu'ont les Français à prononcer le « th » anglais, à la difficulté des Espagnols à prononcer le U français !).

Chaque peuple, par sa langue, se façonne un monde original. Car il n'y a pas, en soi, comme le croit le réalisme naïf, des objets distincts, dans le monde, à chacun desquels chaque langue donnerait une désignation (1). Dans le spectre solaire qui est continu du rouge au violet les Français distinguent sept couleurs représentées par sept mots : violet, indigo, bleu, vert, jaune, orangé, rouge. Mais comme le fait observer André Martinet, « en breton et en gallois un seul mot : **glas,** s'applique à une portion du spectre qui recouvre à peu près les zones françaises du bleu et du vert. Il est fréquent de voir ce que nous nommons vert partagé entre deux unités qui recouvrent l'une, une partie de ce que nous désignons comme bleu, l'autre l'essentiel de notre jaune (2) ».

On peut dire avec M. Benveniste que « le langage reproduit le monde, mais en le soumettant à son organisation propre (3) ». On peut montrer par des exemples privilégiés que c'est en fait la pratique sociale de chaque peuple qui dans la réalité non linguistique découpe le domaine recouvert par chaque mot. Par exemple le domaine recouvert par le mot français mouton correspond en anglais à deux signes : **sheep** (l'animal sur pieds) et **mutton** (la viande). De même, à notre bœuf correspondent les deux mots anglais **ox** (l'animal) et **beef** (la viande) et à notre mot porc, **pig** (l'animal) et **pork** (la viande). On remarque que le mot qui désigne la viande est très proche du français. C'est que les envahisseurs normands ne connaissaient guère l'animal que servi sur la table et nommaient cette viande dans leur langue; au contraire, le paysan saxon élevait la bête et ne s'en nourrissait pas. Ces diversités linguistiques sont des conventions, mais combien significatives !

---

(1) Dans la Bible, Adam donne un nom à chacun des animaux, à chacune des choses qui l'entourent. D'après ce récit naïf des origines, le monde existe d'abord, avec des objets distincts, le langage se contente de le refléter passivement. Depuis cent ans, depuis les travaux de von Humbold, repris par des néokantiens comme Cassirer, nous savons que le rapport des mots et des choses est plus complexe. Comme le dit S. Ullmann : « Tout système linguistique renferme une analyse du monde extérieur qui lui est propre et qui diffère de celle des autres langues ». La vision du monde de chaque peuple est donc en quelque sorte prédéterminée par son outil linguistique. A la limite, selon Whorf, il n'y aurait d'une langue à une autre aucun mot équivalent et toute traduction, au sens strict, serait impossible (sur cette difficulté et sur les solutions possibles voir Georges Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Gallimard, 1963.)

(2) André Martinet, *op. cit.*, p. 12.

(3) Benveniste, *op. cit.*, p. 25.

Dans la dualité de termes de l'anglais actuel, les oppositions de classe du passé (entre conquérants et conquis, nobles et paysans, exploiteurs et exploités !) se révèlent encore.

L'étude de l'argot manifeste très clairement les liaisons du langage avec la pratique sociale. L'argot est la langue de la pègre ; le caractère direct et grossier de ses termes exprime le cynisme de ceux qui parlent cette langue. C'est aussi la langue de la misère, des mal nourris et des mal lavés qui ont, remarque Pierre Guiraud, des dizaines de mots (1) **(cocoter, cogner, repousser, schlinguer** et tant d'autres) pour traduire le mot français puer. C'est encore la langue des truands, très riche pour désigner les divers délits (le vol à la tire ou **vannage,** l'effraction ou **casse,** l'**arnaque,** tricherie au jeu, la **carambouille,** vente de marchandises volées, etc.). C'est enfin la langue de gens qui cherchent à dissimuler leur délinquance ; d'où la forme cryptologique, l'usage de « clefs » plus ou moins complexes, de codes divers pour déformer le langage et le rendre secret (par exemple le « largonji » de Vidocq, codage du mot jargon ; un « lacsé » est un sac, un billet de mille anciens francs ; en « loucedoc » pour en douce, et dans les codes en N un « nardu » c'est un « quart », c'est-à-dire un commissaire de police). Les codes se renouvellent sans cesse pour que la dissimulation soit efficace.

VI — POINT DE VUE SYNCHRONIQUE ET POINT DE VUE DIACHRONIQUE LA LINGUISTIQUE STRUCTURALE

1° DÉFINITIONS

C'est encore à Ferdinand de Saussure qu'est empruntée la distinction entre **synchronie** et **diachronie**, distinction sans cesse utilisée dans les débats philosophiques contemporains. C'est une distinction analogue à celle qu'opérait Auguste Comte, dans sa sociologie, entre la **statique** et la **dynamique**. Saussure donne les définitions suivantes : « Est synchronique tout ce qui se rapporte à l'état statique de notre langue, diachronique tout ce qui a trait aux évolutions. » La linguistique synchronique étudie la relation entre les éléments coexistants qui constituent à tel instant de l'histoire le système d'une langue donnée. En d'autres termes, la linguistique synchronique se place au point de vue de l' « axe des simultanéités », la linguistique diachronique au point de vue de l' « axe des successivités (2) ».

Saussure dit encore : « La linguistique synchronique s'occupera des rapports logiques... reliant des termes coexistants et formant système, tels qu'ils sont aperçus par la même conscience collective. La linguistique diachronique étudiera au contraire les rapports reliant des termes successifs non aperçus par une même conscience collective et qui se substituent les uns aux autres sans former système entre eux (3). » Par exemple en vieil anglo-saxon, à une certaine époque le pluriel se

---

(1) GUIRAUD, *L'Argot* (P. U. F.), 1963), p. 45.
(2) Ferdinand de SAUSSURE, *Cours*, *op. cit.*, p. 115.
(3) SAUSSURE, *op. cit.*, p. 140.

forme par l'addition de la désinence **i** : **fôt** le pied, pluriel **fôti, gôs** l'oie, pluriel **gosi**. Voilà un fait de linguistique synchronique, puisqu'il concerne un système. Par la suite des changements phonétiques interviennent : **fôti** devient **fêti,** puis le **i** final tombe, **fot** a pour pluriel **fêt.** Un nouveau système synchronique se constitue avec des pluriels en **êt.** Mais le fait diachronique, l'altération, n'appartient à aucun système, il porte sur un point seulement, même si chaque altération a un contrecoup sur le système : « Les faits diachroniques sont irréductibles au système synchronique qu'ils conditionnent », exactement comme dans une partie d'échecs, « le déplacement d'une pièce est un fait absolument distinct de l'équilibre précédent et de l'équilibre subséquent (1) ».

2° PRIMAT DE LA SYNCHRONIE

On peut comprendre à partir d'ici la révolution fondamentale que Saussure opère en linguistique. A son époque les linguistes ne sont préoccupés que de l'évolution des langues, ils ne s'intéressent qu'à la diachronie. Pour Saussure au contraire l'aspect synchronique est le plus important, et d'abord parce que pour les hommes qui parlent à tel moment du temps, les transformations du langage au cours de l'histoire sont comme si elles n'étaient pas. Le fait du langage pour chacun de nous, c'est son organisation interne en ce moment même où nous parlons.

Parlant de ce privilège de la synchronie, de la science du système, Saussure remarque : « Rien de plus important au point de vue philosophique (2). » Et si les philosophes du temps de Saussure l'ont ignoré, les philosophes contemporains en reconnaissent l'importance. On peut dire que Ferdinand de Saussure est le véritable père du structuralisme contemporain. Saussure, il est vrai, n'emploie guère le mot de structure qui est pour lui synonyme de construction (3). Il préfère le mot de système qui, dans le **Cours de linguistique générale,** apparaît, remarque M. Georges Mounin, cent trente-huit fois.

3° TOUTE LANGUE EST UN SYSTÈME. PRIMAT DE LA RELATION SUR L'ÉLÉMENT

L'idée fondamentale est que toute langue constitue un système. On doit la considérer « comme une forme, non comme une substance ». Ses éléments n'ont pas de valeur positive en eux-mêmes, isolément; ils ne valent que par le système, c'est-à-dire par les relations qui les unissent. Il nous faut éclairer ici une des formules les plus célèbres de Ferdinand de Saussure : « *Dans la langue il n'y a que des différences* (4). »

---

(1) *Ibidem*, p. 126.
(2) *Ibidem*, p. 122.
(3) G. Mounin, *op. cit.*, p. 61-62.
(4) Saussure, *op. cit.*, p. 166.

a — Prenons un exemple très simple. Le mot **capitaine** considéré isolément n'a aucun sens. Il n'a de sens que par ses relations avec les autres mots qui définissent les divers échelons de la hiérarchie militaire française. Le mot capitaine ne vaut que par les « différences » qui le distinguent de l'échelon inférieur **lieutenant** ou de l'échelon supérieur **commandant.** « Tous les mots qui expriment des idées voisines se limitent réciproquement. Des synonymes comme **redouter, craindre, avoir peur** n'ont de valeur propre que par leur opposition; si redouter n'existait pas, tout son contenu irait à ses concurrents. » Un mot peut d'ailleurs rester le même et prendre un sens différent suivant le contexte. Par exemple le mot fille a trois sens différents dans les expressions : **des garçons et des filles — M. Prudhomme a marié sa fille — les policiers surveillent les filles et leurs clients.**

b — Ce que nous disons au sujet des mots, ces unités signifiantes qui sont, comme le dit Martinet, la « première articulation du langage », nous pourrions aussi le dire des plus petites unités, c'est-à-dire des « phonèmes » eux-mêmes, des sons distinctifs qui constituent dans toute langue parlée la deuxième articulation du langage. (Par exemple le mot tête contient trois phonèmes / *t* / *e* / *t* /). Nous identifions chaque phonème et par exemple le phonème *t*, pas seulement ni même fondamentalement par sa ressemblance avec les autres t, mais surtout parce que nous le différencions à l'audition des autres éléments du système phonématique français, ce qui nous permet de distinguer immédiatement les mots tête, bête, fête par la seule différence du phonème initial. Ces phonèmes sont, comme on dit, des unités « discrètes », c'est-à-dire discontinues. Physiologiquement on passe « insensiblement de l'articulation caractéristique de / *b* / à celle de / *p* / en réduisant progressivement les vibrations des cordes vocales (1) », mais cette continuité ne se retrouve pas dans la compréhension de la parole. Tant que le mot entendu est perceptible ou bien je l'interprète comme *ba*s ou bien comme *pas*. Lorsqu'un certain seuil est atteint qui me permet d'entendre le / *b* / au lieu du / *p* /, le sens change du tout au tout. *Bas* n'a pas du tout le même sens que *pas*.

Il est très remarquable qu'il y a entre les sons des différences non significatives. Par exemple je comprends très bien le mot **rêve** ou **rateau,** qu'ils soient prononcés par un bourgeois parisien ou par un paysan franc-comtois qui roule les *r*. C'est que le *r* roulé n'a pas en français valeur différentielle. La différence de ce son avec les autres manières de prononcer le *r* n'est pas, comme on dit, **pertinente.** Nous avons vu qu'en français la distinction de la consonne sourde *p* et de la consonne sonore *b* était pertinente. Elle ne l'est pas en chinois mandarin d'où « la difficulté que les Chinois trouvent à distinguer les sourdes et les sonores françaises (2) ». En revanche, il y a en chinois

---

(1) MARTINET, *op. cit.*, p. 22.
(2) LEPSCHY, *La Linguistique structurale* (Payot, 1968, trad. française), p. 29-30.

une distinction pertinente entre le *p*' aspiré et le *p* non aspiré. Pà (cesser) n'est pas le même mot que p'a (craindre), tandis qu'en français « bien que le *p* de pas soit généralement non aspiré, le *p* de pin aspiré... ces qualités ne sont pas pertinentes sur le plan de la communication ». Nous aboutissons donc aux mêmes conclusions que tout à l'heure. En linguistique l'élément n'a de sens que par le système : c'est vrai des phonèmes comme c'est vrai des mots : « En phonologie le rôle principal revient non pas aux phonèmes mais aux oppositions distinctives. Un phonème ne possède un contenu phonologique définissable que parce que le système des oppositions phonologiques présente une structure, un ordre déterminés (1). »

c — Toute langue est donc, en définitive, un système d'éléments dont chacun ne se définit que par l'ensemble des relations qu'il entretient avec les autres éléments et par les oppositions où il entre. Les notions « structuralistes » de système, de relations, de différences, d'oppositions, remplacent la vieille notion positiviste de fait linguistique. Au XIXe siècle le point de vue diachronique triomphait : on considérait à part chaque élément du langage et on cherchait son origine dans un état antérieur de la langue. Il est vrai qu'on se livrait passionnément à la grammaire comparée des diverses langues indo-européennes, mais c'était uniquement pour reconstruire hypothétiquement une langue antérieure. Aujourd'hui l'élément est considéré essentiellement comme « partie d'un ensemble synchrone ». Comme le dit M. Benveniste, « l'atomisme fait place au structuralisme ».

VII — LE PROBLÈME DE L'APHASIE

Les aphasies sont des troubles du langage d'origine interne (sans lésion de l'appareil phonatoire). Leur étude a donné lieu à d'innombrables travaux. C'est le type même du problème où les spécialistes les plus divers peuvent confronter avec fruit leurs recherches, se rendre de mutuels services pour faire avancer la connaissance. Bien entendu le problème intéresse au premier chef neurologues et psychiatres. Mais les linguistes peuvent précisément, par l'étude des troubles et des désorganisations du langage, mieux comprendre la structure et le fonctionnement du langage normal. Enfin les philosophes eux-mêmes s'intéressent vivement à l'aphasie. Bergson cherchait dans les troubles du langage la clef du vieux problème des rapports de l'âme et du corps. L'histoire même des théories de l'aphasie est pour l'épistémologie riche d'enseignements. Elle montre comment l'interprétation des faits dépend largement chez le savant des modes intellectuelles de son temps et de postulats philosophiques plus ou moins inconscients.

---

(1) N. S. TROUBETZKOY, *Principes de phonologie* (Éd. Klincksieck, 1967, trad. française), p. 69.

1° UNE CONCEPTION ANALYTIQUE ET ATOMISTIQUE DE L'APHASIE ET DU LANGAGE

Au XIXe siècle, nous l'avons dit, la conception la plus courante du langage est analytique : on explique le tout d'une langue à partir des éléments, par exemple des mots. Le mot lui-même, qui peut être prononcé, écouté, écrit, ou lu, met en jeu quatre espèces d'images mentales : des images motrices **articulatoires** (parler), **graphiques** (écrire) et des images sensorielles **auditives** (comprendre la voix), **visuelles** (lire). On peut donc parler ici d'atomisme psychologique puisqu'une fonction complexe comme le langage est expliquée à partir d'éléments simples, de ces « atomes linguistiques » que sont les images mentales de diverses sortes.

Or l'étude des aphasies semble le plus souvent à l'époque confirmer cette conception qui triomphe avec Charcot (1885). Les aphasiques paraissent en effet se répartir en deux grands groupes comprenant chacun deux sous-groupes. Les aphasiques moteurs comprennent ce qu'on leur dit ou ce qu'ils lisent mais ne peuvent pas articuler tous les mots **(anarthrie)** ou ne peuvent pas les écrire **(agraphie).** Voici un extrait de la célèbre observation d'un malade nommé Leborgne, anarthrique caractérisé, communiquée par Broca en 1861 :

« Lorsqu'il arriva à Bicêtre il y avait déjà deux ou trois mois qu'il ne parlait plus. Il était alors parfaitement valide et intelligent et ne différait d'un homme sain que par la perte du langage articulé. Il allait et venait dans l'hospice où il était connu sous le nom de Tan. Il comprenait tout ce qu'on lui disait; il avait même l'oreille très fine, mais quelle que fût la question qu'on lui adressait, il répondait toujours Tan, Tan en y joignant des gestes très variés au moyen desquels il réussissait à exprimer la plupart de ses idées. Lorsque ses interlocuteurs ne comprenaient pas sa mimique, il se mettait aisément en colère et ajoutait à son vocabulaire un gros juron, un seul : sacré nom de Dieu (1) ! »

Dans d'autres cas on a une aphasie sensorielle : le malade, tout en entendant les paroles, ne les comprend pas **(surdité verbale)** ou bien, quoique voyant les mots, il ne comprend pas ce qu'il lit **(cécité verbale** ou **alexie).**

Ces troubles caractéristiques correspondent à des lésions de zones cérébrales bien déterminées. Paul Broca fit l'autopsie de son malade dont il présenta le cerveau en avril 1861 à la **Société d'anthropologie** (on peut encore voir au musée Dupuytren cet encéphale conservé dans un bocal d'alcool). Cet anarthrique présentait une lésion de la troisième circonvolution frontale gauche. Les agraphiques ont une lésion dans une autre zone motrice. L'aphasique atteint de surdité verbale présente une lésion de la première circonvolution temporale (aphasie de Vernicke). Celui qui souffre d'alexie présente une lésion du « pli courbe » (dans la zone occipitale). Vernicke concluait que les images représentatives des mots sont « localisées, c'est-à-dire liées selon leur contenu à des endroits circonscrits de l'écorce cérébrale ».

---

(1) Cité par OMBREDANE, *L'Aphasie et l'élaboration de la pensée explicite* (P. U. F.), p. 32.

2° CONCEPTION ÉVOLUTIONNISTE DE L'APHASIE

La conception « atomistique » ne peut être maintenue sous sa forme simpliste. La diversité des formes d'aphasie est en réalité beaucoup moins nette et les formes pures sont en tout cas exceptionnelles. Par exemple, dans l'aphasie de Wernicke, il est bien vrai que le malade ne comprend pas mais parle. Seulement il parle mal ; son jargon est presque incompréhensible et il présente souvent le symptôme d'intoxication par le mot (on lui montre un cahier et il le désigne correctement par son nom, mais il continue d'appeler « cahier » n'importe quel objet, qu'on lui présente par la suite !).

D'autre part l'expérience montre que la lésion d'une zone cérébrale ne détruit pas les mots eux-mêmes. En fait sous le coup d'une émotion, ou tout simplement dans une situation concrète où l'emploi du mot devient machinal, l'aphasique retrouve les mots oubliés. Tel qui ne peut retrouver à froid le mot « merci » dira spontanément à la fin de l'examen : « Merci docteur ! » Cette femme aphasique qui ne peut se rappeler volontairement le nom de sa fille déclare à celle-ci : « Ma pauvre Jacqueline, je ne suis même plus capable de dire ton nom ! » Tandis que le langage volontaire, abstrait, a disparu, le langage émotionnel, facile, automatique, s'est maintenu. Dans le langage « résiduel » des plus grands aphasiques subsistent toujours quelques jurons, ces expressions toutes faites que « l'émotion a dérobées à l'intellect ». L'aphasique a perdu l'usage volontaire, intelligent de la parole, le « langage sur mesure ». Il ne conserve qu'un « langage de confection », un « savoir verbal » automatique, des formules toutes faites qui sont des « propositions mortes (1) ».

Le problème qui se pose dans cette perspective n'est plus celui de l'altération des **éléments** du langage, mais de l'altération de certains de ses **usages.**

Dès 1868 un neurologue anglais Hughlings Jackson longtemps méconnu, surtout en France (où cependant il eut un précurseur, le psychiatre Baillarger, et un vulgarisateur, le psychologue Ribot), appliquait aux maladies du système nerveux les principes évolutionnistes de Herbert Spencer. L'idée fondamentale est que « les maladies du système nerveux doivent être considérées comme des réversions de l'évolution, c'est-à-dire comme des dissolutions ». L'évolution est le passage **du plus organisé au moins organisé, du plus simple au plus complexe** (les centres nerveux les plus complexes, les plus récents dans l'évolution des êtres vivants sont aussi les moins organisés, les plus fragiles). L'évolution est encore le passage **du plus automatique au plus volontaire.** Or la maladie nerveuse détruit les fonctions mentales dans l'ordre inverse de leur évolution. Les fonctions les

---

(1) Ombredane cite comme exemple de ces propositions mortes que nous employons automatiquement sans penser à leur sens l'expression : « Dieu merci ! » Un conférencier de la Libre-pensée dira par exemple tout naturellement : « Dieu merci, je suis athée. »

plus complexes, celles qui sont situées au niveau supérieur de la hiérarchies construite par l'évolution sont altérées les premières tandis que les fonctions élémentaires, automatiques, sont conservées. C'est ainsi que l'aphasique perd rapidement le langage intellectuel, c'est-à-dire l'emploi judicieux des mots dans des propositions volontairement construites et conserve le langage inférieur, le langage de confection **(ready made up),** le langage automatique que nous avons évoqué.

Ce principe a gardé toute sa fécondité et les linguistes l'appliquent aujourd'hui par exemple à l'altération des phonèmes dans l'aphasie. Dans ce domaine, remarque M. Jakobson, « les dégâts aphasiques reproduisent à l'envers l'ordre des acquisitions enfantines (1). » Dans toutes les langues du monde les enfants acquièrent les consonnes vélaires et palatales après avoir acquis les labiales et les dentales. L'acquisition des constrictives suppose l'acquisition préalable des occlusives. Cette hiérarchie « irréversible » se retrouve à l'échelle de l'évolution générale des langues. Nous ne connaissons pas de langues sans occlusives, mais il y a chez certaines peuplades d'Océanie des langues dépourvues de constrictives. Il est remarquable que dans l'aphasie « les consonnes labiales ainsi que la voyelle A sont les derniers phonèmes résistant à la destruction, ce qui correspond exactement au stade initial du langage enfantin ».

3° CONCEPTION STRUCTURALISTE DE L'APHASIE

Ce qualificatif ne paraît pas abusif pour désigner les doctrines modernes comme celle de Gelb et de Goldstein. Pour ces gestaltistes, en effet, le point de vue analytique, atomistique doit être rejeté au profit du point de vue de la forme (gestalt), de la structure. Le cerveau fonctionne toujours comme un tout. Dans certaines aphasies pures (d'ailleurs cliniquement assez rares), il y a bien un trouble dominant qui apparaît au premier plan **(Vordergrund)**, par exemple un trouble moteur (anarthrie ou agraphie) lié à la localisation de la lésion cérébrale. Mais à l'arrière-plan **(Hintergrund)** il y a un trouble global. C'est la **fonction catégorielle,** c'est-à-dire l'aptitude à la symbolisation abstraite qui est altérée dans son ensemble.

Tel malade de Gelb ne sait plus classer les couleurs. Il ne sait pas par exemple mettre les rouges ensemble, les ranger en dépit de leurs nuances diverses dans l'unique catégorie : rouge. Il vit dans un « univers bariolé »; pour lui, il n'y a pas de couleurs analogues, le « genre » lui échappe, il ne voit pas ce qu'il peut y avoir de commun entre les diverses nuances d'une même couleur. De même l'alexique s'intéresse curieusement au dessin des lettres qu'il rapproche d'objets concrets (le M est un chapeau, le U un vase). Mais il ne sait plus lire justement parce que les formes des lettres ont perdu pour lui leur fonction symbolique et abstraite. Pour l'aphasique les mots n'ont de sens que dans une situation concrète. Un malade, invité à donner une liste de prénoms féminins, ne peut proposer que les prénoms de ses quatre filles. L'aphasique a perdu la fonction catégorielle, l'aptitude à abstraire, à penser en dehors et à distance du vécu et du concret.

En somme, c'est l'aptitude à comprendre et à manier un système linguistique qui est dans tous les cas plus ou moins atteinte. Perdre le langage ce n'est pas perdre les mots, c'est perdre la fonction symbolique

---

(1) R. Jakobson, *Les lois phoniques du langage enfantin* in Troubetzkoy, Principes de phonologie (Klincksieck, Paris, 1967), p. 372.

elle-même. La même conclusion résulte clairement, nous semble-t-il, des travaux de Head : Head a parlé d'une aphasie syntaxique (impuissance à disposer correctement les mots dans la phrase) et d'une aphasie sémantique (le malade ne peut comprendre la signification d'ensemble de la phrase). L'idée la plus intéressante de Head est de soumettre les aphasiques à des séries de tests qui montrent bien que c'est la formulation symbolique dans son ensemble qui est altérée. En règle générale l'aphasique échoue à remplir des tâches qui exigent une formulation symbolique entre la conception et l'exécution. Par exemple l'expérimentateur touche son oreille gauche avec sa main droite et dit à l'aphasique : « Faites comme moi. » Pour que le sujet réussisse dans cette tâche, il lui faudrait penser « main droite oreille gauche » et réaliser concrètement cette relation. En fait les aphasiques font le contraire de ce qui est demandé, touchent l'oreille droite avec la main gauche, reproduisant symétriquement (symétrie en miroir) les gestes de l'expérimentateur.

D'ailleurs l'aphasique présente à côté de ses troubles de maniement ou de compréhension de la parole d'autres troubles de comportement bien caractéristiques. Van Woerkom a signalé chez ses malades des troubles du sens de l'espace (difficulté à s'orienter), du sens du temps et du rythme. La plupart des aphasiques sont incapables de lire l'heure, d'interpréter la signification de la direction des aiguilles sur le cadran de l'horloge. A travers le langage c'est la « fonction symbolique » tout entière qui est atteinte.

VIII — CONCLUSION. LE LANGAGE ET LA PENSÉE

1° ANTÉRIORITÉ THÉORIQUE DE LA PENSÉE PAR RAPPORT AU LANGAGE

On pourrait conclure de la multiplicité des codes signifiants dont l'homme fait usage, de la multiplicité des langues elles-mêmes si on ne considère que la parole, à une certaine transcendance de la pensée sur son instrument linguistique (1). La pensée précède le langage; j'en fais l'expérience, semble-t-il, quand je cherche mes mots, quand j'ai une idée que je ne parviens pas à exprimer, que j'habille successivement de termes impropres qui ne me satisfont pas et que je rejette tour à tour. On a dit que « si la pensée cherche ses mots c'est qu'elle les précède ».

2° LA PENSÉE EST INSÉPARABLE DU LANGAGE

Mais la transcendance de droit de la pensée sur le langage n'implique pas chez l'individu lui-même, membre d'une société où l'on parle, une

(1) A partir des règles syntaxiques et d'un matériel de mots et de phonèmes en nombre limité, l'homme parlant formule les propositions les plus diverses et fabrique des combinaisons de signes en nombre indéfini. Cet aspect créateur du langage, remarque Noam Chomsky après Descartes, manifeste la raison et la liberté de l'homme.

antériorité, au sens chronologique du mot, de la pensée par rapport au langage. Le sens commun suppose que nous pensons d'abord et qu'ensuite nous habillons notre pensée de mots. Oscar Wilde répondait que « nos pensées naissent tout habillées ». En réalité, même quand je cherche mes mots, je les cherche avec d'autres mots et il apparaît impossible d'isoler une pensée pure. Il n'existe pas de méditation vraiment silencieuse. La soi-disant pensée pure est en réalité un langage intérieur. Merleau-Ponty l'a heureusement souligné : « Ce silence est bruissant de paroles, cette vie intérieure est un langage intérieur. » Dans la perspective de Merleau-Ponty, pas plus que l'âme **n'a** un corps, comme un objet qui lui serait extérieur, étranger, ma pensée **n'a** un langage. En réalité je n'**ai** pas un corps mais je **suis** un corps. Et de même ma pensée **est** son propre langage.

Saussure de son côté déclare dans le même sens que « prise en elle-même la pensée est comme une nébuleuse où rien n'est nécessairement délimité. Il n'y a pas d'idées préétablies et rien n'est distinct avant l'apparition de la langue ».

Les seules vraies pensées sont des pensées exprimées. Alain et Valéry ont parlé sévèrement des œuvres d'art seulement rêvées par leurs auteurs et qui ne voient jamais le jour. La pensée inexprimée d'un sculpteur ou d'un poète est comme une intention coupée de l'acte. En dehors du langage de la pierre ou du langage des vers elle n'est rien. L'expression seule est la preuve de la pensée parce qu'elle en est l'épreuve. Dans les « belles chaînes du langage » dont parlait Paul Valéry la pensée se trouve plutôt qu'emprisonnée, délivrée, libérée des limbes de l'inconscient, des nuées des rêves et du possible.

3° LES PÉRILS DU LANGAGE

Toutefois le langage en fixant la pensée risque de la figer. Comme le dit Lavelle, « si la pensée n'est rien sans la parole qu'un possible sans réalité, il arrive que la parole subsiste seule comme un corps que son âme a quitté ». Beaucoup croient penser alors qu'ils ne font que parler. On a souvent dénoncé les périls du verbalisme, du psittacisme (du latin **psittacus,** le perroquet, l'animal qui reproduit les sons sans comprendre le sens).

Méfions-nous des idées qui s'expriment trop aisément, entrent sans effort dans le moule du langage traditionnel. Les grands stylistes sont souvent des penseurs superficiels tandis que des philosophes aussi importants que Kant ou Maine de Biran sont parfois de maladroits écrivains. C'est que dans leur cas, comme le notait V. Egger, il y a un écart considérable « entre le langage usuel et le rôle nouveau qu'il est appelé à remplir, entre l'offre du langage et la demande de la pensée (1) ».

---

(1) V. EGGER, *La parole intérieure* (1881), p. 234.

Les grands philosophes qui renouvellent l'esprit de leur siècle ont la plus grande peine à ne pas demeurer prisonniers de son langage.

Descartes et Spinoza dépassent la pensée scolastique mais en conservent les mots (substance, accident, attribut, réalité formelle ou éminente des idées, etc.). Maine de Biran, qui au XIXe siècle réveille le spiritualisme, n'a à sa disposition que « l'outillage linguistique » de ses adversaires empiristes, scientistes, « idéologues ». Il tente cette gageure de fonder une philosophie de l'esprit et de la liberté dans le langage du « sensualiste » Condillac. C'est, dit H. Gouhier, « Christophe Colomb cherchant l'Amérique sur les cartes de ses prédécesseurs (1) ». Le langage apparaît alors comme un obstacle au renouvellement des pensées.

Bergson a été fort loin dans la critique du langage. Pour lui la pensée est incommensurable avec le langage. La pensée est un courant continu qui se déroule dans la **durée,** tandis que le langage est calqué sur l'**espace.** Les mots sont bien distincts et séparés les uns des autres à l'image des objets dans l'espace. Ce sont des outils fidèles pour traduire le monde extérieur et répondre aux exigences de l'intelligence technicienne qui sans cesse divise, abstrait et mesure. Mais ma vie intérieure, dont les états successifs, dans le flux de la durée, se fondent les uns dans les autres comme les couleurs d'un soleil couchant, est nécessairement trahie par le langage qui prétend la traduire. Parce que le mot est abstrait et général, il me permet d'exprimer toute une classe d'objets mais il échoue à traduire les moments de ma vie intérieure, singuliers, incomparables. « Il n'y a d'universel, disait Valéry, que ce qui est assez grossier pour l'être. » Bergson dit dans le même sens : « Le mot brutal qui emmagasine ce qu'il y a de commun et par conséquent d'impersonnel dans les impressions de l'humanité écrase... les impressions délicates... de notre conscience individuelle. Celles-là seules de nos idées qui nous appartiennent le moins sont adéquatement exprimables par des mots. »

Considérez d'autre part l'ontologie d'Aristote. N'est-ce pas l'exemple même d'une pensée dupe de son langage? La distinction philosophique des substances et des prédicats est ici directement inspirée par la distinction grammaticale du sujet et de l'attribut. Les soi-disant catégories de l'être (substance, quantité, qualité, relation, lieu, temps, attitude, possession, action et passion) ne sont que des catégories de la grammaire (substantif, adjectif numéral ou qualitatif, comparatif, adverbe de lieu, de temps, participe passé, adjectif possessif, voix active ou passive du verbe). Si je dis « le ciel est bleu », cette façon de parler, banale et bien innocente, risque d'accréditer une ontologie naïve de substances et d'attributs. Aristote, dit justement Brunschvicg, « érige inconsciemment les particularités de son langage en conditions nécessaires et universelles de la pensée... L'univers du discours revêt l'illusion d'une réalité métaphysique ».

Mais si tout langage est menteur, si comme prétend Schiller, «lorsque l'âme dit Ah!, ce n'est déjà plus l'âme qui parle », le philosophe soucieux de vérité devra-t-il exiger le silence et s'y condamner lui-même? Refuser de trahir la pensée serait en même temps refuser de l'incarner.

---

(1) Henri GOUHIER, *Œuvres choisies de Maine de Biran* (Aubier), Introd., p. 21-22.

Bergson écrit des livres et ne se contente pas d'une communion muette avec la durée pure ! Seulement il s'efforce d'inventer un langage approprié à la nature de ce qu'il exprime. Au langage scientiste, il tente de substituer un langage poétique qui, par des images, des métaphores suggérera le courant de la vie intérieure sans le défigurer. De même je n'ai pas seulement le choix entre dire « Le ciel est bleu » et me taire. Je peux parler du ciel dans le langage de la poésie — ou dans celui de la physique mathématique.

Quoi qu'il en soit, nous constatons ici l'ambiguïté fondamentale du langage qui est tout à la fois pour la pensée instrument nécessaire et obstacle possible. Pythagore est un de ceux qui a contribué à créer l'admirable langue des mathématiciens. Après quoi il s'est mis à adorer les purs symboles opératoires comme des dieux, aliénant l'activité opératoire des mathématiciens en une mystique superstitieuse des nombres ! L'esprit n'existe pas sans ses œuvres ; mais en elles à tout instant, il risque de s'aliéner.

APPENDICE

Une étude de l'homme fondée sur la linguistique : l'anthropologie structuraliste de Claude Lévi-Strauss

Claude Lévi-Strauss, au cours des vingt dernières années, a renouvelé complètement la méthode de l'ethnologie, le type de l'explication en sciences humaines. Dans ses ouvrages célèbres sur les **Structures élémentaires de la parenté** (1949), sur la **Pensée Sauvage** (1962), sur les mythologies des populations primitives **Le Cru et le cuit** (1964), **Du Miel aux Cendres** (1968), il adopte le point de vue structuraliste.

Sa méthode consiste à introduire en anthropologie le modèle d'explication scientifique propre à la linguistique structurale. Ce type d'explication dont Ferdinand de Saussure est le père a montré sa fécondité avec les succès de l'école linguistique de Prague (Troubetzkoy et Jakobson). Rappelons brièvement le thème fondamental de la linguistique structurale : une langue est un système de signes, un arrangement d'éléments formels qui se combinent selon certains principes de structure. Ceci implique trois conséquences :

a) Le point de vue historique, « diachronique », s'efface devant le point de vue « synchronique » : l'essentiel c'est l'organisation structurale des éléments coexistants qui caractérise à tel instant du temps un système linguistique. L'histoire ne peut pas rendre compte des rapports logiques que soutiennent entre elles les pièces du système; elle ne concerne que les événements, que les accidents qui viennent altérer, désorganiser le système (le système intégrant alors ces altérations dans un nouvel équilibre).

b) Le point de vue positiviste, empiriste (celui des faits, des éléments donnés dans leur contenu individuel) s'efface devant le point de vue structuraliste des relations. Ce n'est pas chaque mot en tant que tel qui compte, ni chaque son articulé (phonème) mais seulement les **différences** et les **oppositions** qui rendent les mots significatifs et les phonèmes « pertinents ».

c) M. Jourdain faisait de la prose sans savoir que c'était de la prose. Comme lui, nous parlons notre langue sans connaître les lois structurales, les combinaisons logiques qui la constituent. Nous avons conscience de **nos paroles,** nous sommes inconscients de la structure de notre **langue.** Comme dit Lévi-Strauss lui-même, « la langue est une raison humaine qui a ses raisons et que l'homme ne connaît pas (1) ».

Nous montrerons sommairement comment l'anthropologie de Lévi-Strauss s'inspire du modèle linguistique sur trois exemples qui concernent trois grands faits humains : les règles du mariage, les mythes, la cuisine.

1° LES RÈGLES DU MARIAGE

Comme le langage lui-même le mariage est un échange : « je te donne ma sœur et j'épouserai la tienne ». L'interdiction de l'inceste est ce qui permet l'échange, le système sociologique des alliances qui vient doubler le système biologique des relations consanguines : « Exogamie et langage ont la même fonction fondamentale : la communication avec autrui. »

Le système des relations sociales est un système d'oppositions et de différences qui semble reposer sur une logique « binaire ». Le passage de la nature à la culture se définit « par l'aptitude de la part de l'homme à penser les relations biologiques sous la forme de système d'oppositions : opposition entre les hommes propriétaires et les femmes appropriées; opposition parmi ces dernières entre les épouses, femmes acquises, et les sœurs et les filles, femmes cédées; opposition entre deux types de liens, les liens d'alliance et les liens de parenté (2) ».

Notons à ce propos que l'interdiction de l'inceste n'a pas des motifs biologiques mais des motifs sociaux. En effet des degrés de parenté

---

(1) *La pensée sauvage* (Plon), p. 334.
(2) Structures élémentaires de la parenté, p. 174-175.

équivalents au point de vue biologique sont tenus pour différents et même symétriquement opposés au point de vue social. C'est ainsi que dans beaucoup de sociétés primitives le garçon n'a pas le droit d'épouser la fille d'une sœur de sa mère, mais qu'il lui est expressément recommandé, en revanche, d'épouser la fille d'une sœur de son père; une jeune fille n'a pas le droit d'épouser le fils d'une sœur de sa mère (ou d'un frère de son père) mais doit épouser le fils d'un frère de sa mère (ou le fils d'une sœur de son père). Le mariage entre « cousins parallèles » est prohibé; entre « cousins croisés » il est au contraire recommandé, parce que les cousins croisés appartiennent en quelque sorte à deux groupes sociaux distincts et symétriques entre lesquels l'échange est de règle. Comme les phonèmes de la langue les éléments de parenté n'acquièrent une signification qu'à la condition de s'intégrer dans un système de différences et d'oppositions.

Le travail du chercheur en anthropologie consiste donc, lorsqu'il a fait l'inventaire de tous les faits dans le domaine qu'il étudie (par exemple un système de parentés), à élaborer un système déductif, **un modèle,** qui lui permette de rendre compte de la structure logique, sous-jacente aux institutions.

La présence d'un ordre logique, caché dans les institutions de sociétés dites « primitives », montre que l'esprit humain dans tous les lieux et à toutes les époques fonctionne de la même manière. N'est-il pas remarquable que le chercheur ait parfois besoin des ressources de la mathématique moderne, de la logique actuelle pour construire un modèle propre à dégager la structure d'un système de parentés dans une population archaïque? Il n'y a pas de mentalité primitive, « pré-logique ». Toutes les institutions, toutes les langues reposent sur une logique structurale commune à tous les esprits humains (1).

Il faut rappeler que ces structures sont élaborées par la pensée **inconsciente** des hommes et la science a bien de la peine à les retrouver. Ces structures sont des infrastructures. Pour Marx et pour Freud, ces « maîtres du soupçon » (Ricœur) qui ont largement influencé Lévi-Strauss à ses débuts, on sait que les conflits entre les classes (Marx), les conflits affectifs des individus (Freud), se cachent derrière les pseudo-motifs et les rationalisations trompeuses de la conscience claire. Mais l'inconscient dont parle Lévi-Strauss est différent. Il s'agit de l'élaboration inconsciente par l'esprit humain de systèmes logiques.

---

(1) Notons ici l'intéressante opposition entre Lévy-Bruhl, tout au moins dans ses premiers travaux sociologiques au début du XXe siècle, et Lévi-Strauss, ethnologue de la seconde moitié du XXe siècle. Pour le premier Lévy-Bruhl (il atténuera sa thèse plus tard dans ses *Carnets*), le primitif a une mentalité « prélogique », magique, imperméable à la raison scientifique, à l'expérimentation méthodique. C'est le primitif infantile, incapable de pensée rationnelle, tel que le voit l'ethnologue européen à l'époque du colonialisme triomphant. Au contraire, le « sauvage » dont parle Lévi-Strauss, élabore (inconsciemment il est vrai) des systèmes linguistiques ou des systèmes de parenté qui relèvent de la pensée logique la plus savante. C'est l'époque de la « décolonisation », des « remords de l'ethnologue ».

Comme le dit très justement M. Ricœur, « cet inconscient n'est pas l'inconscient freudien de la pulsion, du désir... c'est plutôt un inconscient kantien que freudien, un inconscient catégoriel, combinatoire ». Et encore faut-il ajouter que la rationalité des structures, sous-jacente aux institutions n'est pas l'œuvre d'un sujet transcendental. L'intellectualisme de Lévi-Strauss est un genre « d'intellectualisme foncièrement anti-réflexif, anti-idéaliste, antiphénoménologique (1) ». Au fond — bien que Lévi-Strauss ait beaucoup insisté au début de sa carrière sur l'opposition de la nature et de la culture — la distinction entre la nature et l'esprit humain tend ici à s'effacer. Après tout les mathématiques et la logique rendent compte aussi, dans la science moderne, de la structure des choses. « Comme l'esprit aussi est une chose, le fonctionnement de cette chose nous instruit sur la nature des choses : même la réflexion pure se résume en une intériorisation du cosmos. Sous une forme symbolique, elle illustre la structure de l'en-dehors (2) ».

2° LES MYTHES

Dans les **Structures de la parenté,** le structuralisme de Lévi-Strauss paraissait encore proche du fonctionnalisme puisque c'était la fonction sociale d'échange qui réglait la structure des alliances.

Expliquant les mythes Lévi-Strauss rejette tout fonctionnalisme de l'affectivité. Bergson avait parlé de la « fonction fabulatrice » (les mythes d'immortalité ayant pour fonction, par exemple, de compenser la peur de la mort). Plus récemment Kardiner jugeait que dans le mythe des ogresses les indigènes des îles Marquises expriment leurs angoisses (peur des femmes dans une population où leur rareté relative les rend précieuses et redoutables, peur de la disette, aussi, la crainte de ne pas manger se traduisant dans la peur d'être mangé).

Ces explications sont faciles et arbitraires, le sociologue faisant à son gré des mythes le simple reflet des angoisses provoquées par les institutions ou bien une compensation à ces angoisses. Pour Lévi-Strauss, il est paradoxal de faire intervenir l'affectivité (c'est-à-dire précisément l'irrationnel) comme principe d'explication : « Ce qui est rebelle à l'explication n'est pas propre, de ce fait, à servir d'explication. »

Dans les mythes, comme on sait, tout est possible, tout peut arriver, et pourtant les mythes se ressemblent dans tous les pays et dans tous les temps ! C'est que leur irrationalité apparente cache des structures logiques permanentes, les mythes se situent dans une histoire très lointaine, fabuleuse (« c'était il y a très longtemps » ou bien « c'était avant le commencement des temps »), ce qui est un moyen précisément d'éliminer le point de vue historique, « diachronique ».

Dans le récit mythique lui-même — dont toutes les versions, toutes les variantes doivent être considérées — Lévi-Strauss cherche avant

---

(1) Ricœur, *Structure et herméneutique* in Revue Esprit, nov. 1963, p. 600.
(2) Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Plon).

tout des **systèmes de relations.** C'est ainsi que le mythe d'Œdipe doit être analysé en des relations qui forment **opposition** les unes avec les autres. Lévi-Strauss propose de « grouper en colonnes des paquets de relations qui ont toutes des traits communs ». Par exemple une première colonne groupe les traits où les relations consanguines sont surévaluées (Œdipe épouse sa mère Jocaste, Antigone rend les honneurs funèbres à son frère indigne), une deuxième colonne porte les cas de relations consanguines sous-évaluées (Œdipe tue son père Laos, Étéocle tue son frère). Une troisième colonne retient les traits qui montrent l'homme vainqueur des monstres chtoniens, des monstres qui symbolisent la terre-mère (Cadmos vainqueur du dragon, Œdipe vainqueur du sphynx); une quatrième colonne retient toutes les infirmités qui montrent que l'homme reste assujetti aux forces chtoniennes (Labdacos père de Laos est boiteux, Laos père d'Œdipe est gaucher, Œdipe a les pieds enflés). L'opposition entre les faits de la colonne 1 et ceux de la colonne 2 se retrouve dans l'opposition des faits des colonnes 3 et 4. Le mythe traduit ainsi à sa façon les apories logiques du même et de l'autre. Le même naît-il du même ou naît-il de l'autre?

3° LA CUISINE

La cuisine intéresse tout particulièrement Lévi-Strauss parce « qu'avec le langage elle constitue une forme d'activité humaine véritablement universelle ». Du triangle vocalique (les trois sommets sont aui) et du triangle consonantique (pkt) des linguistes, Lévi-Strauss rapproche le triangle culinaire (1) du cru, du cuit, et du pourri. Dans ce « champ sémantique triangulaire » Lévi-Strauss fait ressortir oppositions et différences. Le cuit et le pourri s'opposent au cru comme le transformé au non-transformé. Le cuit et le pourri s'opposent entre eux comme « transformation culturelle et transformation naturelle ». A l'intérieur de la catégorie du cuit, on peut encore opposer le rôti et le bouilli (le rôti plus près du cru est « du côté de la nature », le bouilli qui exige une médiation par la marmite et l'eau est « du côté de la culture »). Le bouilli cuit « au dedans » relève d'une « endocuisine » à usage intime, le rôti, cuit « par le dehors », est plutôt réservé aux invités. Lévi-Strauss en infère que le cannibalisme par rôtissage du cadavre devait être la règle pour la consommation du corps d'un étranger, tandis que le cadavre d'un parent (endo-cuisine) était sans doute le plus souvent bouilli!

A ce niveau l'imitation du « modèle » linguistique nous paraît relever plutôt de l'analogie et de la métaphore que de la rigueur scientifique et la recherche d'une « logique binaire » permanente fait parfois penser à un jeu philosophique brillant plus qu'à une démarche réellement scientifique.

---

(1) Cf. Lévi-Strauss in Revue L'Arc, n° 26, 1967.

LECTURES

Les débutants trouveront des analyses précieuses et très accessibles in : **Georges GUSDORF,** *La parole*. On consultera, à propos du problème de l'aphasie : **André OMBREDANE,** *L'aphasie et l'élaboration de la pensée explicite* (P. U. F.).

Mais la lecture la plus enrichissante est celle des linguistes.

L'ouvrage le plus accessible dans ce domaine est :

André MARTINET — *Éléments de linguistique générale* (Colin).

Le plus important est :

Ferdinand de SAUSSURE — *Cours de linguistique générale* (Payot).

(Sur Saussure lire le petit ouvrage de Georges Mounin, Éd. Seghers.)

On pourra lire avec fruit deux ouvrages d'initiation, courts et clairs :

Roland BARTHES — *Le degré zéro de l'écriture* (Coll. Médiations).
G. C. LEPSCHY — *La linguistique structurale* (Payot),

et également

Émile BENVENISTE — *Problèmes de linguistique générale* (Gallimard).
Claude LÉVI-STRAUSS — *La Pensée sauvage* (Plon).

Et on consultera la revue Esprit numéro spécial de novembre 1963 sur « la pensée sauvage et le structuralisme ».

TEXTE A COMMENTER

Si la partie conceptuelle de la valeur linguistique est constituée uniquement par des rapports et des différences avec les autres termes de la langue, on peut en dire autant de sa partie matérielle. Ce qui importe dans le mot ce n'est pas le son lui-même, mais les différences phoniques qui permettent de distinguer ce mot de tous les autres, car ce sont elles qui portent la signification.

La chose étonnera peut-être mais où serait en vérité la possibilité du contraire? Puisqu'il n'y a point d'image vocale qui réponde plus qu'une autre à ce qu'elle est chargée de dire, il est évident, même *a priori*, que jamais un fragment de langue ne pourra être fondé en dernière analyse que sur sa non-coïncidence avec le reste. *Arbitraire* et *différentiel* sont deux qualités corrélatives...

... Il est impossible que le son, élément matériel, appartienne par lui-même à la langue. Il n'est pour elle qu'une chose secondaire, une matière qu'elle met en œuvre. Toutes les valeurs conventionnelles présentent ce caractère de ne pas se confondre avec l'élément tangible qui leur sert de support. Ainsi ce n'est pas le métal d'une pièce de monnaie qui en fixe la valeur... elle vaudra plus ou moins avec telle ou telle effigie, plus ou moins en deçà et au-delà d'une frontière politique. Cela est encore plus vrai du signifiant linguistique; dans son énoncé il n'est aucunement phonique, il est incorporel, constitué non par sa substance matérielle, mais uniquement par les différences qui séparent son image acoustique de toutes les autres.

Ce principe est si essentiel qu'il s'applique à tous les éléments matériels de la langue y compris les phonèmes. Chaque idiome compose ses mots sur la base d'un système d'éléments sonores dont chacun forme une unité nettement délimitée et dont le nombre est parfaitement déterminé. Or ce qui les caractérise, ce n'est pas comme on pourrait le croire leur qualité propre et positive mais simplement le fait qu'ils ne se confondent pas entre eux. Les phonèmes sont avant tout des entités oppositives, relatives et négatives.

Ce qui le prouve, c'est la latitude dont les sujets jouissent pour la prononciation dans la limite où les sons restent distincts les uns des autres. Ainsi en français l'usage général de grasseyer l'*r* n'empêche pas beaucoup de personnes de le rouler; la langue n'en est nullement troublée; elle ne demande que la différence et n'exige pas, comme on pourrait l'imaginer, que le son ait une qualité invariable. Je puis même prononcer l'*r* français comme *ch* allemand dans *Bach*, *doch*, etc., tandis qu'en allemand je ne pourrais pas employer *r* comme *ch* puisque cette langue reconnaît les deux éléments et doit les distinguer...

Tout ce qui précède revient à dire que *dans la langue il n'y a que des différences*. Bien plus : une différence suppose en général des termes positifs entre lesquels elle s'établit; mais dans la langue il n'y a que des différences sans termes positifs. Qu'on prenne le signifié ou le signifiant, la langue ne comporte ni des idées ni des sons qui préexisteraient au système linguistique, mais seulement des différences conceptuelles ou des différences phoniques issues de ce système.

(F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*)

SUJETS DE RÉFLEXION, DE DISSERTATIONS OU DE DÉBATS

— Le grand poète Hölderlin a dit : « Le langage est le bien le plus précieux en même temps que le plus dangereux qui ait été donné à l'homme. » Qu'en pensez-vous?
— Commentez cette maxime de Joubert : « On ne sait ce qu'on voulait dire que lorsqu'on l'a dit. »
— Comment comprenez-vous cette pensée d'Alain : « Un homme qui ne connaît que les choses est un homme sans idées. C'est dans le langage que se trouvent les idées »?
— Ferdinand de Saussure écrit : « Dans la langue il n'y a que des différences. » Que signifie cette formule, quelle philosophie du langage suggère-t-elle?
— La pensée est-elle incommensurable avec le langage?
— Le silence.
— L'ineffable.
— Le signe et le symbole.
— Descartes écrit : « Ceux qui digèrent le mieux leurs pensées afin de les rendre claires et intelligibles peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent encore qu'ils ne parlassent que bas-breton. » Êtes-vous de son avis?
— Merleau-Ponty écrit : « La pensée n'est rien d'intérieur, elle n'existe pas hors du monde et des mots. » Partagez-vous cette opinion?
— Commentez ce jugement de M. Forest : « L'intention du dialogue nous paraît être celle d'une genèse réciproque. C'est dans le dialogue que les idées se *forment* plus encore qu'elles ne se *communiquent*. »
— Peut-on croire à l'existence d'un langage animal?

EXEMPLE DE DISSERTATION ENTIÈREMENT RÉDIGÉE : SIGNE ET SYMBOLE

On parle indifféremment de signes algébriques ou de symboles algébriques; et il est vrai que tout symbole est un signe, c'est-à-dire une chose qui tient lieu d'une autre, un « signifiant » qui renvoie à un « signifié ». M. Lalande distingue dans son *Vocabulaire* le signe qui justifie une assertion (la baisse du baromètre signifie la pluie), le signe qui communique un ordre (feu rouge), le signe qui évoque une idée (le mot). Un signe peut avoir été expressément créé (les galons sont le signe du grade), il peut être aussi un fait naturel que

l'esprit humain convertit en signal (le départ des hirondelles signifie l'hiver). Dans tous les cas le donné présent vaut pour une réalité absente ou invisible qu'il re-présente. Un symbole est aussi une présence qui re-présente. Dans la langue grecque, le symbole est primitivement un bâton coupé en deux, dont deux amis conservent chacun une moitié qu'ils transmettent à leurs enfants. Les deux parties réunies (sumballein veut dire réunir) permettaient à leurs propriétaires de se reconnaître et de continuer les relations amicales antérieures. Par la suite les symboles sont les jetons que les juges recevaient à Athènes au tribunal et contre lesquels ils touchaient ensuite leur solde. D'où le sens plus général d'un objet ayant valeur de signe.

Cependant, malgré la confusion couramment pratiquée dans le langage non-philosophique, il convient de distinguer le signe et le symbole. Le signe est abstrait; il n'est rien en dehors de l'idée qu'il signifie par convention. Les soi-disant « symboles » algébriques sont à strictement parler des « signes ». Ils sont abstraits, interchangeables, inertes. Ils ne valent que par la pensée rationnelle à laquelle ils renvoient. Le symbole a, tout au contraire, quelque chose de vivant et de charnel. Les allégories, les paraboles de la pensée mythique, tout comme les images de la poésie, ont en plus de leur fonction re-présentative, une sorte de présence concrète. Les symboles ne s'effacent pas tout à fait derrière ce qu'ils signifient. Ou plutôt ils ne se contentent pas de re-présenter d'une façon toute conventionnelle et extrinsèque la réalité signifiée, mais ils l'incarnent, elle vit en eux.

Pour faire comprendre la différence entre signe et symbole, nous pouvons rappeler les thèses opposées de deux personnages platoniciens dans le dialogue qui porte le nom de l'un d'eux, « Cratyle » : Hermogène pense que les noms ont été attribués aux choses en vertu d'un décret, qu'il n'y a donc entre signifiant et signifié qu'un lien abstrait et extrinsèque établi par convention : pour Hermogène les mots ne sont que des signes. Pour Cratyle au contraire, les mots sont une peinture des choses, ils ressemblent à ce qu'ils signifient et l'évoquent concrètement comme la balance évoque la justice : pour Cratyle les mots sont des symboles.

***

Signes et symboles ont quelque chose d'impur et d'ambigu; nous avons dit que ce sont des signifiants qui représentent des signifiés. Donc, d'une part le signifiant renvoie à un signifié, mais d'autre part il en tient lieu. Le signifiant conduit au signifié mais se substitue à lui; on ne sait trop si ce mode d'existence du signifiant est une commodité ou une escroquerie; si l'invisible doit être figuré par le visible, l'esprit par la chair et la pensée par le langage, du moins convient-il que le visible, la chair et le langage ne fassent pas écran aux valeurs qu'ils représentent; le signifiant doit être le plus discret possible, il doit s'effacer devant ce qu'il signifie, se réduire à sa fonction de re-présentant et faire oublier sa présence. Delacroix exprimait en ce sens les relations idéales entre le signifiant et le signifié lorsqu'il écrivait : « Le signe disparaît presque, il devient translucide; la compréhension du langage, c'est un peu le langage supprimé. » Ceci nous fait comprendre que le rationalisme ait une tendance à préférer le signe au symbole et interprète l'invasion des signes et le recul des symboles comme l'expression même du progrès spirituel. Telle est notamment l'attitude de Brunschvicg qui pourchasse les mythologies — expressions trop charnelles de la vie de l'esprit — et chante le progrès de la pensée mathématique, qui est une pensée exprimée par des signes parfaitement clairs, et parfaitement dominés par leur créateur. Les mots d'un tel langage n'ont pas d'ancêtres. Inventés après coup ils n'ont d'autre sens que celui qui résulte de leur définition même. Langage neuf, abstrait, translucide, l'algèbre nous apparaît dépouillée de cette charge émotive, de cette enveloppe de mystère qui pénètre de confusion les symboles poétiques et même les mots du langage ordinaire. Il y a toujours lieu de craindre que le symbole trop charnel ne trahisse ce qu'il est censé traduire. Parler de Dieu comme d'un Père ou d'un Seigneur, c'est tomber dans le piège de l'anthropomorphisme toujours tendu sur les chemins faciles de la pensée symbolique. Le symbole appartient à la pensée prélogique. Il ne cesse de fleurir dans les traditions religieuses des peuples primitifs et les psychanalystes découvrent sa présence dans nos rêves ou dans ces « archétypes » que les âges anciens ont, selon Jung, légués à notre inconscient. Le symbole est une image qui se donne pour une réalité, exactement comme la magie (qui ne se nourrit que de symboles) est un rêve qui se prend pour une action. Tandis que

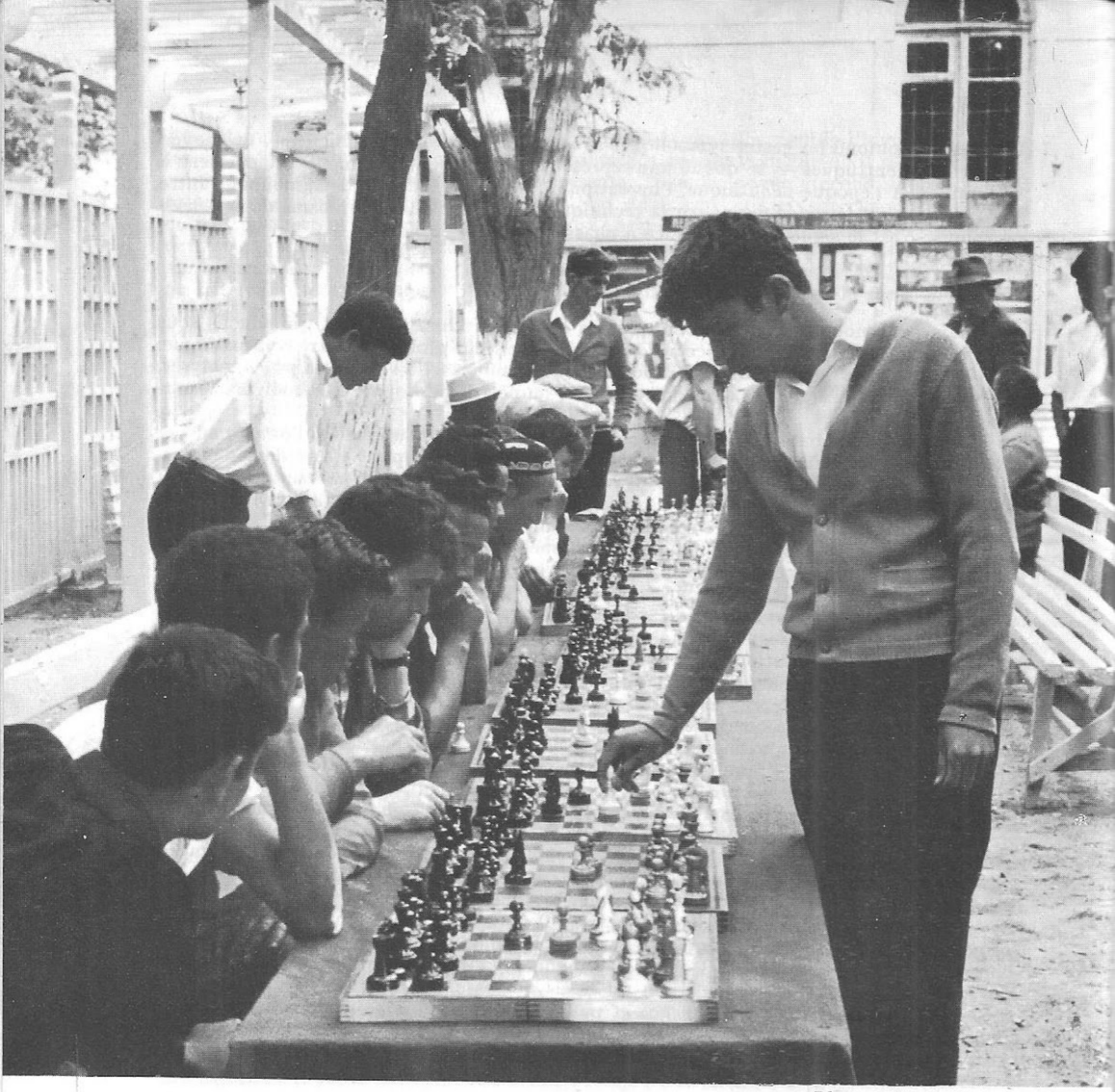
le magicien confond les gestes symboliques avec l'action réelle, le technicien — au moyen des signes scientifiques — se donne une représentation adéquate du monde et parvient à le dominer. A l'époque néolithique, l'invention de l'écriture, et celle de la monnaie, autre abstraction, c'est le congé donné par la technique rationnelle à l'impérialisme de la pensée mythique; c'est le signe qui commence à chasser le symbole.

***

Mais pour nous qui avons connu toutes les « démythisations » et qui vivons sous l'empire du signe mathématique, ce rationalisme d'une sèche probité paraîtra trop exsangue. Notre époque où le signe triomphe a la nostalgie des symboles. La vogue des psychanalyses, l'incessant appel aux mythes dans notre théâtre ou notre philosophie en témoignent surabondamment.

Le signe mathématique est l'expression de l'intelligibilité suprême si l'on entend par intelligibilité l'absence totale du mystère, la pleine possession par l'esprit de ses instruments; il est l'expression de la puissance humaine si l'on entend par puissance le pouvoir d'agir sur la matière, de bouleverser les objets du monde. Mais la spiritualité de l'algébriste et la puissance du technicien ne sont-elles pas une caricature de la véritable spiritualité et de la véritable puissance? Simone Weil dénonce la sécheresse monstrueuse des signes lorsqu'elle écrit : « Argent, machinisme, algèbre. Les trois monstres de la civilisation actuelle. Analogie complète. » Le monde des signes n'est pas un monde spirituel, c'est un monde désincarné, appauvri, vidé de substance. Le rationalisme cartésien ôte au morceau de cire couleur, odeur, forme et chaleur, le réduit à quelques déterminations abstraites et objectives. La signalisation algébrique triomphe en réduisant l'Être à quelques formules, mais par là « le rapport de signe à signifié périt ». Ce qu'il faudrait, écrit Simone Weil, c'est « retrouver le pacte originel entre l'esprit et le monde ».

Ces remarques nous conduisent tout naturellement à une réhabilitation, au moins partielle, du symbole. La valeur du symbole réside en ceci qu'il participe à ce qu'il signifie alors que le signe nous sépare de ce qu'il exprime; la science qui vit de signes nous fait maîtriser le monde mais ne nous fait pas communier avec lui. La religion, la poésie qui nous permettent de participer à l'Être ont besoin du symbole. Le langage vulgaire, préscientifique, encore chargé de symboles, n'est-il pas déjà par lui-même, comme dit Merleau-Ponty, « une manière pour le corps humain de vivre et de célébrer le monde »? Le symbole réclame en effet au-delà de la compréhension l'action et la célébration. Il faut que le poème soit chanté, il faut que le mythe devienne un rite, joué et célébré. Car il y a des idées qu'il ne suffit pas de penser abstraitement, mais qu'il faut vivre, qu'il faut incarner. Ainsi le « signe de la Croix » — et il faudrait dire le symbole de la Croix — prolonge et rend présent pour le chrétien le sacrifice du Dieu. Le Jésus du savant historien, déchiffreur de signes, est mort depuis longtemps. Le Christ du fidèle ne cesse de vivre dans les symboles. A côté de la pensée abstraite — efficace et pauvre tout à la fois — la pensée symbolique concrète et mystérieuse comme l'Être même qu'elle traduit garde une place essentielle dans la culture contemporaine. L'homme n'y pourrait renoncer sans renoncer à la condition humaine.



(Photo Jean Bottin)

Le jeu des échecs peut être évoqué comme le modèle de la pensée logique. La logique est une science purement formelle. Elle n'est pas autre chose qu'un système de signes avec leur mode d'emploi. Comme le joueur d'échecs, le logicien cherche des solutions rigoureuses à partir de données initiales et de règles opératoires bien définies. Pour le joueur d'échecs, la couleur, la taille des pions est sans importance pourvu qu'ils soient suffisamment différenciés. Pour le logicien, peu importe le conténu concret des propositions p et q, il s'agit de définir abstraitement les relations (conjonction, disjonction, implication) possibles entre ces propositions.

A. V.

CHAPITRE VII

La raison :

Intuition et discours

I — L'INTUITION

L'intuition est **une connaissance immédiate,** une « vision » (en latin tueri signifie primitivement : voir). Ainsi j'entendrai par **« intuition sensible »** la connaissance immédiate que me donnent les organes des sens : j'éprouve qu'il fait chaud, que le sous-main sur lequel j'écris est rouge, etc. On parlera d'**intuition mystique** à propos des Élus qui au Paradis voient Dieu directement. Le **tact de l'homme du monde** qui sait tout de suite ce qu'il faut dire ou ne pas dire dans le milieu où il est reçu est également d'ordre intuitif. L'**intuition divinatrice** est celle du savant, de l'ingénieur, du romancier lorsque surgit brusquement en eux une hypothèse nouvelle, un schéma d'appareil inédit, un thème romanesque original.

Ces exemples d'intuition sont empruntés à des domaines bien divers mais où nous retrouvons le caractère fondamental de toute connaissance intuitive : une vision directe, sans détours, sans intermédiaire. D'après Kant, l'intuition est « toute connaissance se rapportant **immédiatement** à des objets ». Et Pascal caractérisait « l'esprit de finesse » comme une connaissance intuitive lorsqu'il écrivait : « Il faut tout d'un coup voir la chose d'un seul regard et non par progrès de raisonnement. »

II — LE RAISONNEMENT OU DISCOURS

En effet le raisonnement se distingue de l'intuition parce que le raisonnement exige ces démarches, ces détours, ces **médiations** que précisément l'intuition exclut.

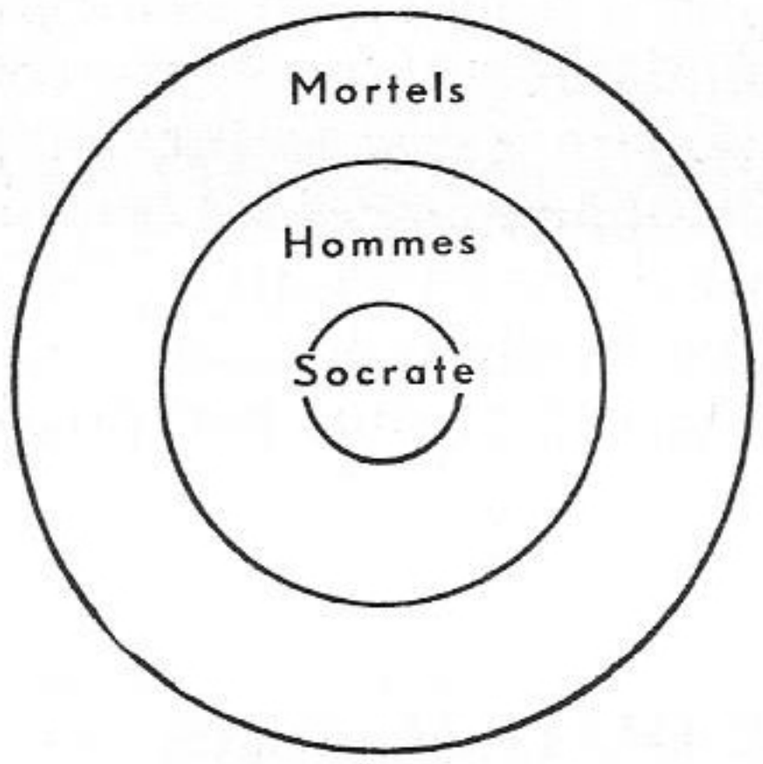
Considérons par exemple le **raisonnement syllogistique,** analysé par **Aristote** dès le IVe siècle avant J.-C. Un **syllogisme** se compose de trois propositions, par exemple :

prémisses { **Majeure :** Tous les hommes sont mortels.
Mineure : Or Socrate est homme.
Conclusion : Donc Socrate est mortel.

Nous pouvons faire les remarques suivantes :

a) Le raisonnement, à la différence de l'intuition, procède par **médiation.** Il aboutit à une conclusion après avoir parcouru toute une chaîne de raisons. Pour passer de la proposition « tous les hommes sont mortels » à la proposition « Socrate est mortel » il me faut une proposition intermédiaire : « Socrate est un homme ».

b) **Tandis que l'intuition nous révèle des réalités singulières, des êtres concrets, le raisonnement circule à travers des concepts,** des idées abstraites et générales. Socrate est un **individu** concret, mais l'homme en général, le mortel en général sont des **concepts;** l'idée d'homme est une idée générale et abstraite; abstraite puisqu'elle représente un caractère des individus isolé par l'esprit, générale précisément parce qu'elle est abstraite. L'homme ce n'est ni Pierre, ni Jean, ni René mais une notion générale qui convient à la fois pour Pierre, Jean, René et tous les autres hommes. Un concept se caractérise à la fois par sa **compréhension** (c'est-à-dire l'ensemble des caractères qui le définissent) et par son **extension** (l'ensemble des individus auxquels il s'applique). L'extension et la compréhension varient en sens inverse. Ainsi l'idée d'homme a une compréhension plus riche que l'idée de mortel (l'homme, outre les caractères généraux du mortel, a des caractères spécifiques, propres à son espèce; je dirai par exemple que l'homme est un mortel raisonnable). Par là même, l'idée d'homme a une extension moindre que l'idée de mortel (il y a moins d'hommes que de mortels).



C'est précisément cette possibilité de hiérarchiser les concepts qui permet le syllogisme. Puisque les hommes font partie de la **classe** des mortels, Socrate, qui appartient à la classe des hommes, fait donc partie de la classe des mortels (1).

Le syllogisme repose sur des emboîtements de classe que le mathématicien Euler a imaginé au XVIIIe siècle de représenter par des cercles emboîtés.

(1) Dans ce syllogisme, « mortels » qui a l'extension maxima est le grand terme, « Socrate » est le petit terme, « Hommes » est le moyen terme. Le moyen terme est précisément le *médiateur* qui rend possible le raisonnement syllogistique.

c) Le raisonnement portant sur des eoncepts exige le **langage.** Le raisonnement est appelé **connaissance discursive.** Ce terme évoque non seulement les médiations et les circulations du raisonnement (dis-currere) mais aussi le rôle fondamental du langage (pas de concepts sans mots). **Le raisonnement, fondé sur le langage, est communicable tandis que l'intuition, portant sur une réalité singulière, est ineffable :** « Elle coïncide avec l'objet, disait Bergson, en ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. » Je peux faire un cours d'optique à un aveugle-né intelligent, le faire raisonner à partir des définitions et des relations mathématiques énoncées dans cette science. Mais je ne peux pas lui faire partager mon intuition de la couleur. Les mots ne peuvent lui traduire cette expérience particulière. Pour saisir ce que j'éprouve en disant : « L'objet est rouge », il faudrait qu'il soit lui-même voyant, qu'il puisse faire l'expérience. Donc l'intuition est inexprimable parce que singulière et concrète. Le raisonnement appelle le langage parce qu'il porte sur des relations abstraites et générales. Je ne saurai jamais si votre vision de la couleur rouge est la même que la mienne. Tout ce que je sais est que (sauf si vous êtes daltonien !) vous faites correspondre le **mot** rouge aux mêmes objets que moi. Nos intuitions demeurent rigoureusement solitaires, mais nous pouvons nous entendre sur des mots, sur des symboles et raisonner à partir d'eux.

d) Le raisonnement est **formel** tandis que l'intuition porte sur un **contenu.** Considérons le syllogisme suivant :

Tous les hommes sont blonds
Or je suis un homme
Donc je suis blond

Vous direz tout de suite que ce syllogisme est faux. En effet l'intuition me montre immédiatement que la majeure est fausse, et en ce qui me concerne que la conclusion est fausse. Cependant il faut s'entendre sur ce que signifie le mot faux. Ici la majeure est **matériellement fausse,** elle n'est pas en accord avec la réalité telle que mon intuition la révèle. Mais ce syllogisme est **formellement correct.** Il suffit, pour s'en apercevoir, de présenter la majeure et la mineure, les deux **prémisses,** sous un énoncé hypothétique. **Si** tous les hommes sont blonds, et si je suis un homme, **alors** je suis blond (appartenant à la classe des hommes j'appartiendrais du même coup à la classe des blonds). La logique formelle ne se préoccupe que de la rigueur du raisonnement, de sa **forme** correcte.

Un syllogisme de la forme

Tous les x sont des y
Or a est un x
Donc a est un y

est correct. En effet je raisonne à partir de définitions posées **a priori**

(je décide *a priori* que tous les x sont des y) et je ne me préoccupe pas de la réalité matérielle, révélée par l'intuition.

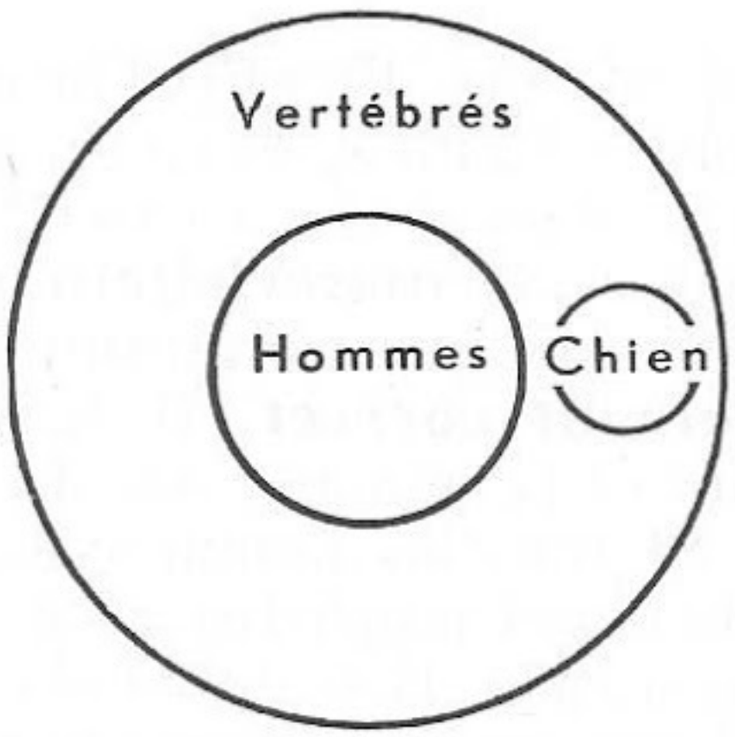
Considérons maintenant le syllogisme suivant :

Tous les hommes sont des vertébrés
Or je suis un vertébré
Donc je suis un homme.

Vous avez tendance à dire que ce syllogisme est vrai parce que les trois propositions sont conformes à votre intuition de la réalité. Prenez garde pourtant. **Ce syllogisme est faux, logiquement incorrect.** C'est le **donc** qui est abusif. Vous le verrez tout de suite en prenant un autre exemple :

Tous les hommes sont des vertébrés
Or mon chien Médor est un vertébré
Donc mon chien Médor est un homme !

La fausseté matérielle de la conclusion ne vient pas ici du contenu matériel des prémisses (puisque les deux prémisses sont matériellement exactes). Elle vient d'une incorrection formelle, d'une faute dans le raisonnement. Regardez-y de plus près. Le syllogisme examiné tout à l'heure (tous les **hommes** sont mortels, or Socrate est un **homme,** donc Socrate est mortel) est dit de la **première figure** parce que le sujet de la majeure est attribut dans la mineure. En revanche un syllogisme de la forme : Tous les hommes sont des **vertébrés,** or mon chien Médor est un **vertébré,** est un syllogisme de la **deuxième figure** parce que la majeure et la mineure ont le même attribut (1). Dans ce cas je ne peux rien conclure. Si tous les hommes sont des vertébrés et si un certain être *x* est un vertébré je ne peux rien conclure, car les hommes ne sont pas les seuls vertébrés. Ils appartiennent, d'après la majeure, à la classe des vertébrés mais cette classe a une extension plus vaste que l'humanité. Vous le comprendrez aisément en figurant par des cercles emboîtés l'extension des concepts utilisés.



(1) La logique classique distingue quatre figures du syllogisme d'après le rôle que joue le moyen terme dans les prémisses. Le moyen terme peut être sujet dans la majeure et attribut dans la mineure (1re figure). Il peut être attribut dans les deux prémisses (2e figure), sujet dans les deux prémisses (3e figure) ou encore attribut dans la majeure, sujet dans la mineure (4e figure).

Le syllogisme de la deuxième figure ne sera concluant que si la mineure est négative :

Tous les hommes sont des vertébrés
Or les abeilles ne sont pas des vertébrés
Donc les abeilles ne sont pas des hommes.

La syllogistique se donne précisément pour but d'énoncer les règles de la pensée formelle. Pour raisonner correctement, il me suffit d'appliquer des règles (par exemple toutes les fois que la majeure et la mineure ont le même attribut je ne peux poser de conclusion que si la mineure est négative). Le raisonnement peut donc devenir un automatisme. Par exemple la règle des signes en algèbre s'applique toujours et on l'exécute aveuglément, automatiquement, sans chercher à la comprendre à nouveau chaque fois. Le caractère formel du raisonnement est souligné par le fait que le raisonnement peut être effectué par une machine (les machines électroniques font des calculs compliqués à partir de certaines règles préétablies).

La logique formelle a pris de nos jours un nouveau visage. Déjà Leibniz rêvait au XVIIe siècle d'une nouvelle logique, d'une « caractéristique universelle » plus rigoureuse que la syllogistique aristotélicienne que nous avons invoquée dans les pages précédentes. Il s'agit de traduire en formules symboliques tous les raisonnements possibles. Aujourd'hui, cette logique symbolique — que l'on appelle parfois logistique — est constituée. Les opérations logiques s'y ramènent à des calculs s'effectuant selon des règles précises.

Voici par exemple quelques règles essentielles du calcul des propositions (1) :

a) une proposition complexe telle que je mange et je bois est constituée par la *conjonction* de deux propositions élémentaires : 1° je mange; 2° je bois. Je remplace chacune des propositions par des lettres p et q. J'exprime la conjonction par le signe • Pour que la proposition complexe p et q, autrement dit p • q soit vraie, il faut que d'une part p soit vraie et que d'autre part q soit vraie. La valeur « vraie » est exprimée par la lettre V, la valeur « faux » par la lettre F. Voici le tableau qui indique les règles de la conjonction :

p	q	p • q
V	V	V
V	F	F
F	V	F
F	F	F

b) Considérons maintenant la proposition : je mange ou je bois, en donnant au mot ou un sens non exclusif. C'est la *disjonction* exprimée par le signe $\vee$. La proposition je mange ou je bois n'est fausse que si les deux propositions élémentaires : 1° je mange; 2° je bois sont fausses toutes les deux. Voici le tableau des règles de la disjonction :

p	q	p $\vee$ q
V	V	V
V	F	V
F	V	V
F	F	F

(1) Nous renvoyons le lecteur, pour des développements plus importants, à l'excellent petit livre de M. BLANCHÉ, *Introduction à la logique contemporaine* (Colin) dont nous nous inspirons dans cet aperçu très sommaire.

c) Considérons maintenant la proposition : si je mange, alors je bois. La proposition nº 1 je mange est dite « impliquer » la proposition nº 2 je bois. Le signe de l'implication est $\supset$. Il suffit d'un seul cas où je mange sans boire pour que l'implication soit fausse :

p	q	p $\supset$ q
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	F	V

Prenez garde à la signification du mot « impliquer ». Vous pourriez penser que l'exemple est bien mal choisi puisqu'après tout, du fait que je mange on ne peut pas déduire, on ne peut pas inférer le fait que je bois. *Mais l'implication n'est pas une inférence.* La première ligne du tableau des règles de l'implication m'autorise à poser que p $\supset$ q si p est vraie et si q est vraie, je puis donc remplacer p et q par deux propositions vraies quelconques. Par exemple je puis dire que la proposition 2 et 2 font 4 implique que Lyon est en France.

d) La négation s'exprime par un trait au-dessus du symbole propositionnel. L'expression $\bar{p}$ signifie la négation de la proposition p. Si p est vraie, $\bar{p}$ est fausse et si p est fausse, $\bar{p}$. est vraie.

p	$\bar{p}$
V	F
F	V

Nous pouvons déjà, avec la connaissance de ces quelques symboles, écrire dans cette langue qu'est la logique moderne un raisonnement tel que celui-ci : Si cet homme est bordelais (proposition p) ou lyonnais (proposition q) alors il est français (proposition r). Or il n'est pas français. Donc il n'est ni bordelais ni lyonnais :

$$(p \vee q \supset r) \bullet \bar{r} \supset \overline{p \vee q}$$

Une formule logistique, par exemple p $\supset$ q, n'est vraie généralement que pour certaines valeurs des symboles qu'elle utilise. Par exemple si p est vraie et si q est fausse, il est faux de poser p $\supset$ q. Mais il y a des formules logistiques tout à fait remarquables en ceci qu'*elles sont toujours vraies*.

Considérons la formule (p $\supset$ q $\bullet$ p) $\supset$ q. Autrement dit, si j'affirme conjointement que p implique q et que p est vraie, cela implique que q est vraie. Voilà une formule qui est toujours vraie. Wittgenstein (Tractatus logico-philosophicus 1920) appelle *tautologies* de telles formules qui sont toujours vraies « quelle que soit la valeur que l'on attribue aux propositions qui les composent ».

Alors que la logique d'Aristote restait asservie à la langue vulgaire et n'exprimait que les propositions attributives (Socrate est mortel), la distinction de la *substance*, de la *copule* et du *prédicat* étant calquée sur la distinction grammaticale du *sujet*, du *verbe* et de l'*attribut*, la logistique s'efforce de symboliser toutes les relations possibles : Pierre est plus grand que Paul, Besançon est entre Lyon et Paris. Voilà des relations qui échappent à la forme attributive. Au lieu de parler de « sujet » et de « prédicat » la logistique parle d' « argument » et de « fonction ». Par exemple la fonction f (x) être mortel est « saturée par l'argument Socrate »; la fonction être plus grand que f (x, y) a besoin de deux arguments (Pierre, Paul) pour être saturée; la fonction « être situé entre... et » est saturée par trois arguments (Besançon, Lyon, Paris).

Mais la logistique peut s'élever à un degré plus haut d'abstraction en remplaçant les « qualifications » vrai et faux, V et F par des chiffres 1, 0 par exemple et en multipliant ces qualifications. Ainsi à côté de la logique *bivalente*, à deux valeurs (le vrai et le faux) on peut construire des logiques plurivalentes. *En réalité ces logiques répondent à certaines exigences des sciences modernes*. Par exemple Heyting propose une logique à trois valeurs (le faux, le vrai, l'indécidable) qui répond aux besoins de la mathématique intuitionniste de Brouwer qui distingue le vrai, l'absurde, le faux. On a conçu une logique à multiples valeurs qui est un instrument utile dans le calcul des probabilités (chaque valeur exprimant un degré de probabilité). La logistique doit être d'ailleurs elle-même considérée comme une science pure et simple. Comme l'algèbre elle est un système de signes avec leur mode d'emploi. A l'exemple des mathématiques elle poursuit des calculs rigoureux à partir de propositions initiales (axiomes) et de règles opératoires bien définies.

III — VALEUR DE L'INTUITION ET DU RAISONNEMENT

L'intuition et le raisonnement ont tous deux leur place dans la connaissance.

a) Dans la vie courante, et aussi dans les sciences de la nature l'**intuition apporte à la connaissance une matière** et le raisonnement s'exerce à partir de données fournies par l'intuition. **Dans la vie quotidienne il ne me suffit pas de raisonner logiquement.** Encore faut-il que les données dont je pars, fournies par l'intuition, soient valables. On connaît l'histoire de ce malade d'asile qui prétendait avoir trouvé un moyen de nourrir à peu de frais tous les pensionnaires de l'hôpital psychiatrique. Il suffisait de les équiper de carabines et de les employer six heures par jour à tuer les moineaux dans la cour. Étant donné qu'on peut tuer un moineau toutes les deux minutes, le malade évaluait avec une exactitude rigoureuse le butin impressionnant de tous les chasseurs à la fin de la journée! D'autres délires sont plus redoutables, par exemple le délire de jalousie. Le jaloux passe son temps à épier des signes. Il retient tout ce qui peut justifier sa jalousie, le grossit, néglige le reste. Sur de faibles indices **il construit des raisonnements qui ont une structure très rigoureuse mais dont la base est très fragile.**

C'est ce que les psychologues nomment la logique des passions.

De même, c'est d'une façon très logique que le délire des grandeurs s'enchaîne au délire de la persécution : si tout le monde s'acharne à persécuter cet individu, n'est-ce pas la preuve qu'il est un personnage de premier plan, investi d'une grande puissance, d'une mission particulière? C'est évidemment le point de départ, l'inspiration du raisonnement qui pèche : « Le fou, dit Chesterton, est celui qui a tout perdu sauf la raison. » Ce qui est perdu c'est la juste appréciation des autres et de soi-même, le contact avec le monde et la société, cet ensemble de saines **intuitions** que l'on nomme le bon sens.

b) Même dans le domaine de la pensée purement abstraite, par exemple dans le domaine des mathématiques, l'intuition a un rôle à jouer. N'est-ce pas l'intuition qui dirige, oriente les raisonnements? On a comparé le formalisme du raisonnement aux parapets des ponts — qui empêchent de tomber mais qui ne font pas avancer. Nous aurons l'occasion de montrer que même dans les mathématiques modernes qui s'efforcent de **formaliser** leurs raisonnements d'une manière très rigoureuse, l'intuition conserve un rôle essentiel.

c) Certains soulignent avec complaisance l'infirmité de la connaissance discursive qui ne porte ses conclusions qu'au prix d'un appareil démonstratif compliqué, qu'après de longs détours, alors que l'intuition saisit tout de suite son objet, « n'en fait qu'une bouchée », écrit de façon

pittoresque M. Vialatoux. Kierkegaard opposait dans le domaine du divin l'éclair fulgurant de la foi, intuition directe et infaillible, à la lourde démarche des preuves. M. Vialatoux évoque les « intuitions soudaines » du vieux médecin praticien qui devine parfois immédiatement la maladie d'un homme qu'il connaît bien, tandis que « le savant consultant appelé pour une fois doit élaborer un diagnostic au prix d'une auscultation méthodique et discursive à travers une analyse qui cherche à réduire ce cas inconnu à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à ce cas et à d'autres (1) ».

La pensée discursive serait non seulement plus lourde et plus lente que l'intuition mais aussi plus superficielle car elle ne connaît que des rapports tandis que la substance même des choses, l'intimité et la profondeur de l'être lui échappent. Bergson dit que l'intelligence discursive n'explique l'univers qu'en lui substituant un réseau de symboles. Tandis que pour lui le raisonnement aborde l'objet de l'extérieur avec une armature de concepts préfabriqués, l'intuition tente de le saisir de l'intérieur. Elle est une sorte de « sympathie ». On pense ici à la formule de Claudel selon lequel l'idéal de connaissance serait une co-naissance. Connaître serait ici naître avec, se fondre dans l'objet.

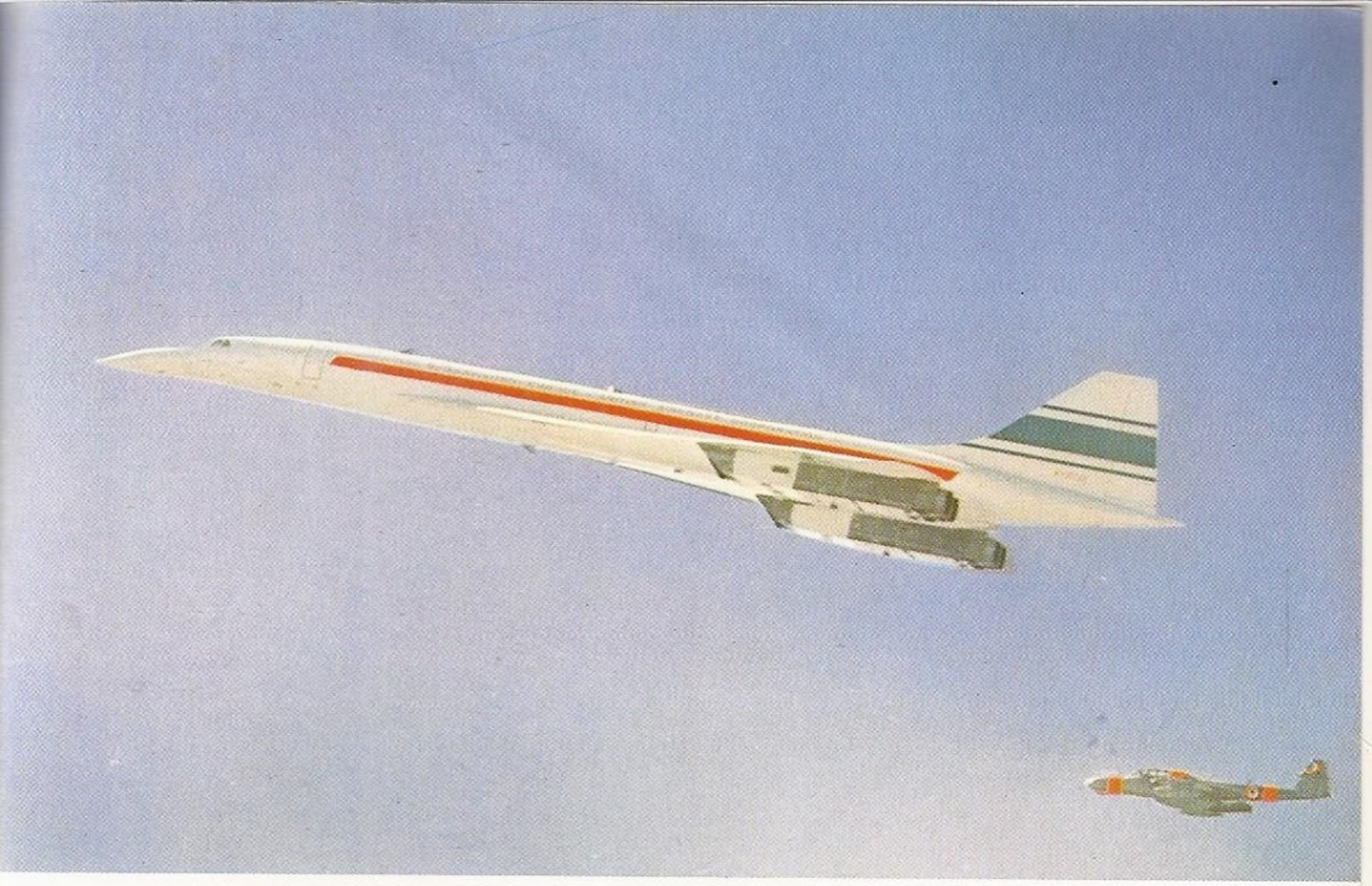
d) Toutefois, quelle que soit la séduction des philosophies intuitionnistes comme celle de Bergson, nous ne devons pas oublier que nous nous apprêtons à parler avant tout, dans les pages qui viennent, de philosophie des sciences. Et sans nier le rôle de l'intuition dans l'activité scientifique, en particulier dans la découverte scientifique, il importe cependant de préciser qu'en son essence la connaissance scientifique n'est pas intuitive mais bien discursive. Réduite à elle-même, l'intuition serait ineffable. Même l'intuition philosophique dont parle Bergson, lorsqu'elle veut s'exprimer, est bien obligée de se « loger dans des concepts (2) ».

En apparence, l'intuition me révèle l'être profond des choses tandis que la science discursive substitue à la réalité sensible connue par intuition, des équations abstraites, des systèmes purement artificiels de relations entre symboles. Mais cette apparence est trompeuse. C'est l'intuition sensible qui est fausse, parce qu'elle ne me révèle pas le monde lui-même, mais qu'elle est relative à mes organes sensoriels, purement subjectifs. Et c'est le raisonnement scientifique qui est vrai parce qu'il me permet de découvrir entre les phénomènes des relations objectives grâce aux patients détours des démarches discursives.

En entrant dans la salle de classe, si je viens de la cour où souffle un vent glacé j'ai « l'intuition » qu'il fait « chaud ». Si je viens directement d'un bureau surchauffé, j'ai « l'intuition » qu'il fait « frais ».

---

(1) VIALATEUX, *Le discours et l'intuition*, p. 27-28.
(2) BERGSON, *La pensée et le mourant* (P. U. F., réédition 1955).



(Photo Sud-Aviation)

LE CONCORDE EN VOL

Le beau nom de Concorde, s'il peut évoquer aux uns le nom de la plus somptueuse place parisienne, rappelle nécessairement aux autres l'idée de paix entre les hommes. C'était d'ailleurs au départ deux pays antagonistes qui avaient décidé de s'unir pour fabriquer ce prototype : l'Angleterre et la France. Concorde symbolise tout à la fois l'image du progrès technique, celle d'un modernisme résolument tourné vers l'avenir, la notion de vie intercontinentale et la conception d'un appareil supra-national. Il est possible que l'avenir retienne sa réalisation comme le symbole du millésime 1969 au même titre que ces Apollo VIII, IX, X qui jalonnent le parcours de la terre à la lune. Mais dans l'idée de transport aérien de cette envergure, il y a aussi la démocratisation du voyage, l'accessibilité de relations culturelles, de loisirs organisés pour le plus grand nombre, de droit à l'information cosmique pour l'univers entier. Les premiers avions étaient réservés à une élite. Les transports aériens d'aujourd'hui deviendront aussi fréquentés que le métropolitain aux heures de pointe. D'aucuns s'en plaindront avec la nostalgie de l'aristocratie des Roland Garros ou des Saint-Exupéry; mais cela va dans le sens de l'histoire dont la démarche n'est jamais de remonter aux origines mais de couler de source à embouchure selon le même décours immuable.

D. H.

Mon intuition est subjective, elle dépend de l'état de mon corps, des impressions qu'il a reçues précédemment. Au contraire, la lecture d'une température sur un instrument implique l'interprétation discursive d'un donné et aboutit à la connaissance de relations objectives entre les faits (je mesure la chaleur à la dilatation d'une colonne de mercure, indépendamment des réactions de mon corps propre).

D'autre part, il ne faut pas oublier que les intuitions les plus valables (nous l'avons vu à propos de l'invention) récompensent le plus souvent un patient travail discursif. Et il faut encore que l'intuition soit contrôlée, vérifiée après coup par des opérations discursives. Le discours, s'il est plus lent, est plus sûr que l'intuition, il s'efforce de relier ses conclusions aux connaissances déjà acquises par un réseau de relations. Le discours n'est pas un obstacle à l'intuition authentique, mais très souvent sa condition d'existence et toujours la garantie de sa validité.

LECTURES

Joseph VIALATOUX *Le discours et l'intuition* (Bloud et Gay).
Edmond GOBLOT *Traité de logique* (p. 1 à 42).
Jean PIAGET *Epistémologie génétique* (p. 7 à 51, P. U. F.).
Friedrich HEGEL *Science de la logique* (t. II, p. 62-72).
LÉNINE *Cahiers sur la dialectique de Hegel* (Gallimard).
Robert BLANCHÉ *Introduction à la logique contemporaine* (Colin).
J. DOPP *Leçons de logique formelle* (Louvain, 1950).
Maurice DOROLLE *Le raisonnement par analogie* (P. U. F.).

TEXTES A COMMENTER

Analysez en détail ce texte de Jean-Jacques Rousseau. Étudiez le mécanisme de la logique passionnelle (L'impression de l'*Émile* ayant eu du retard, Rousseau soupçonne de noires machinations des jésuites tramées contre lui).

« J'appris que le P. Griffer, jésuite, avait parlé de l'*Émile* et en avait même rapporté des passages. A l'instant, mon imagination part comme un éclair et me dévoile tout le mystère d'iniquité; j'en vis la marche aussi clairement et aussi sûrement que si elle m'eût été révélée; je me fourrai dans l'esprit que les jésuites furieux du ton méprisant sur lequel j'avais parlé des collèges s'étaient emparés de mon ouvrage, que c'étaient eux qui en accrochaient l'édition; qu'instruits par Guérin leur ami de mon état présent et prévoyant ma mort prochaine, dont je ne doutais pas, ils voulaient retarder l'impression jusqu'alors dans le dessein de tronquer, d'altérer mon ouvrage... Il est étonnant quelle foule de faits et de circonstances vint dans mon esprit se calquer sur cette folie et lui donner un air de vraisemblance, que dis-je? et m'y montrer l'évidence et la démonstration. Guérin était totalement dévoué aux jésuites, je le savais. Je leur attribuai toutes les avances d'amitié qu'il m'avait faites. J'avais toujours senti, malgré le patelinage du P. Berthier, que les jésuites ne m'aimaient pas, non seulement comme encyclopédiste, mais parce que mes principes de religion étaient beaucoup plus contraires à leurs maximes et à leur crédit que l'incrédulité de mes confrères, puisque le fanatisme athée et le fanatisme dévot se touchant par leur commune intolérance peuvent même se réunir... au lieu que la religion

raisonnable et morale ôtant tout pouvoir humain sur les consciences ne laisse plus de ressources aux arbitres de ce pouvoir. Je savais que Monsieur le Chancelier était aussi fort ami des jésuites. Je craignais que le fils (Malesherbes) intimidé par le père ne se vît forcé d'abandonner l'ouvrage qu'il avait protégé. Je ne voyais partout que les jésuites sans songer qu'à la veille d'être anéantis... ils avaient autre chose à faire que s'aller tracasser sur l'impression d'un livre où il ne s'agissait pas d'eux... C'est même une objection que M. de Malesherbes eut soin de me faire sitôt qu'il fut instruit de ma vision, mais... je ne voulus jamais croire que les jésuites fussent en danger et je regardai le bruit qui s'en répandait comme un leurre de leur part pour endormir leurs adversaires » (*Confessions*, I, livre I).

SUJETS DE RÉFLEXION, DE DISSERTATIONS OU DE DÉBATS

— Rapports de la logique et de la psychologie.
— Commentez cette définition de John Stuart Mill : « La logique est la science de la preuve. »
— Quelles réflexions vous suggère ce texte de E. Téchoueyres (*La femme* p. 93) : « Une femme disait à son mari : « Tu es toujours logique; alors tu ne comprends rien. » Réflexion profonde qui paraît fort osée mais qui reflète beaucoup de vérité. »
— Commentez cette distinction de A. Cournot : « Il ne faut pas confondre l'ordre rationnel avec l'ordre logique... L'ordre rationnel tient aux choses considérées en elles-mêmes; l'ordre logique tient à la construction des propositions, aux formes et à l'ordre du langage... »
— Rapports de l'intuition et du raisonnement.
— Y a-t-il d'autres formes de raisonnement que la déduction?
— Commentez ce jugement de Rickert : « La logique est la morale de la pensée. »
— Selon Léon Brunschvicg, la logique est « comparable aux traités de stratégie ou aux arts poétiques qui codifient les victoires passées de l'action et de la pensée mais n'assurent pas leurs conquêtes futures » et selon Maurice Pradines : « Les procédés de la logique formelle ne sont pas ceux de la pensée qui se fait mais ceux de la pensée qui se parle. » Vous rapprocherez et vous apprécierez ces deux jugements.
— La logique des passions.

CHAPITRE VIII

La communication des consciences

Nous avons montré jusqu'à présent le lien étroit qui unissait raison et discours et nous avons insisté sur trois questions essentielles et d'ailleurs indissociables : les problèmes de la **formation** de la pensée, de sa **formulation,** de sa **communication.** En cette toute dernière question réside évidemment l'essentiel du fait linguistique. Le langage est avant tout un moyen de communication entre les consciences. Mais il est loin d'être le seul et son existence suppose donc un fait plus fondamental, plus radical qui pour le philosophe constitue un problème : le fait de la reconnaissance d'autrui et de l'existence de rapports entre les personnes.

Le problème de la communication des consciences, — au premier plan de nos préoccupations contemporaines — n'a guère été traité par les philosophes des siècles passés. C'est qu'ils n'avaient pas approfondi la notion de personne. Platon par exemple dans le **Banquet** a réussi à écrire des pages — d'ailleurs admirables — sur l'amour sans poser le problème de la personne. Selon Platon en effet l'amour pour une personne ne s'adresse pas à la personne elle-même, mais, à travers la personne, à l'Idée dont la personne est un reflet passager. D'après le **Banquet**, le progrès, la purification de l'amour consiste à dépersonnaliser ce sentiment. Platon invite ses disciples à passer de l'amour d'un beau corps à l'amour de tous les beaux corps, puis à l'amour de la belle forme en soi, à travers les beaux corps, puis à l'amour des belles vertus, des belles sciences et finalement à l'amour de l'idée du beau en soi. Ce n'est pas Alcibiade que ses adorateurs admirent, mais c'est, à travers Alcibiade, la beauté du

corps masculin en soi. Et ce n'est pas Socrate qu'aiment ses disciples, mais à travers Socrate, la Sagesse lumineuse à laquelle ce dernier participe. **L'expérience de l'amour n'est donc pas pour Platon celle d'une communication des consciences entre elles, mais celle d'une communication de la conscience avec l'Idée.**

Et lorsque la présence du sujet pensant est découverte, ce n'est pas sous le signe de la communication des personnes, c'est sous le signe de la solitude, de la séparation. Déjà les sophistes s'aperçoivent que la connaissance n'est pas une intuition passive, qu'elle est relative au sujet pensant « L'homme est la mesure de toutes choses ». Ce breuvage délicieux pour moi est amer pour un malade, cette tour de forme carrée pour un spectateur proche apparaît ronde au spectateur lointain. Ainsi, il n'y a plus une vérité mais plusieurs illusions, une multitude de points de vue différents. Si chaque personne reflète le monde d'une façon originale, il y a autant de mondes séparés que de personnes diverses.

Ainsi pour Leibnitz chaque personne est une « monade » coupée de toutes les autres, « sans fenêtre » et qui tire toutes ses connaissances et toutes ses aventures de son propre fonds comme si nulle autre monade n'existait (et il faut l'artifice d'un « deux ex machina » pour harmoniser de l'extérieur, et en quelque sorte à leur insu toutes ces monades).

Nulle entreprise philosophique n'est à cet égard plus typique que celle de Descartes. **La découverte du sujet pensant est en même temps pour Descartes l'expérience d'une solitude radicale.** Descartes, révoquant toutes choses en doute s'avise qu'il demeure une certitude inébranlable : à savoir le fait même qu'il doute, qu'il existe comme être pensant. Mais cette certitude est l'unique certitude. « Je suis une chose qui pense » mais « les choses que je sens et que j'imagine ne sont peut-être rien du tout hors de moi et en elles-mêmes ». Si l'existence du monde extérieur demeure problématique à ce moment de l'itinéraire cartésien, à plus forte raison, pourrions-nous douter (bien que Descartes effleure à peine ce problème) de l'existence même des autres consciences. **Certes, je vois autour de moi des corps se mouvoir et parler mais de quel droit puis-je affirmer qu'ils sont habités par des consciences ? Ma conscience est la seule dont j'ai directement l'expérience. Tout le reste n'est qu'objet pour elle, pur spectacle pour cet unique spectateur.** Certains de l'existence de notre conscience et de notre seule conscience, ne sommes-nous pas tenus d'adopter cette théorie que les philosophes nomment **solipsisme ?** Théorie qui nous semble tout à la fois très rigoureuse (puisqu'autrui m'est donné comme un objet dans l'espace et que je ne puis connaître comme sujet que moi-même) et délirante (puisque même malgré moi je ne puis sérieusement douter que les autres consciences existent !). A la fois insensé et logiquement irréfutable, le solipsiste est-il « ce fou enfermé dans un blockaus imprenable » dont parle Schopenhauer? Le moi peut-il sortir de lui-même? La communication des consciences est-elle possible?

I — SOLUTION INTELLECTUALISTE

Les philosophes classiques, dans la mesure où ils posent ce problème, en esquissent une solution intellectualiste : Autrement dit, pour eux, c'est par l'exercice de l'intelligence, c'est un par **raisonnement** que j'arriverai à admettre l'existence d'autrui, et à connaître ses modalités psychiques. **Un raisonnement analogique** me montrera **qu'**autrui est, ainsi que **ce qu'**il est. Descartes remarque brièvement que je vois dans la rue des chapeaux et des manteaux (semblables à ceux que je porte moi-même) et que je **juge** pour cela que ce sont des hommes qui passent. De la même façon Berkeley affirme que je connais autrui par analogie avec moi-même. Ma propre expérience me permet de déchiffrer l'attitude des autres : Si mon voisin pleure, je saurai qu'il est bouleversé car je sais par expérience personnelle que je pleure quand je suis bouleversé. De la même manière, je devinerai sa honte en le voyant rougir et je connaîtrai sa colère en observant ses gestes violents. C'est de la même façon que je puis comprendre le langage d'autrui. Cette succession de sonorités que j'entends, je lui prête une signification à partir des perceptions et des émotions que j'ai appris à faire correspondre à des sons en apprenant moi-même à parler dans la même langue. Ainsi je ne connais d'autrui que des gestes, des attitudes, des sons proférés. Mais je connais par expérience intime mes propres états de conscience et les gestes qui leur correspondent. Je peux ainsi interpréter par analogie le comportement d'autrui et lui attribuer les états de conscience correspondants.

Cette théorie, longtemps classique, correspond-elle à la réalité psychologique? La plupart des penseurs contemporains le contestent vigoureusement. Tous les logiciens savent que le raisonnement analogique ne conduit qu'à des conclusions probables. Or, l'existence d'autrui (à défaut de la connaissance exacte de ce qu'il est) est pour moi une certitude vécue; je ne peux pas en douter sérieusement. Je crois spontanément à l'existence des autres consciences (sans le secours d'un raisonnement laborieux) comme je crois spontanément à l'existence d'un monde extérieur. **Husserl l'a bien montré : de même que « toute conscience est conscience de quelque chose » de même notre conscience reconnaît l'existence d'autres consciences dans un sentiment originaire de « coexistence ».** L'expérience d'autrui est d'abord une expérience vécue, une attitude irréfléchie mais fondamentale de la personne, une caractéristique primitive de notre insertion dans le monde et dans l'humanité. Il ne semble pas, en effet, qu'on ait besoin de passer par un raisonnement pour prêter un sens aux attitudes et aux expressions d'autrui. Un petit enfant répond spontanément au sourire de sa mère, en éprouve la signification affectueuse alors qu'il est encore incapable de faire le moindre raisonnement.

Ainsi la communication avec autrui est bien antérieure au langage et l'échange de paroles n'en est peut-être qu'une forme très superficielle : non seulement parce que le langage n'offre aucune garantie de communication sincère (on dit que c'est un instrument qui a été donné à l'homme pour qu'il puisse déguiser sa pensée), mais encore par ce que **le langage permet beaucoup plus la communication de données impersonnelles que l'échange des sentiments intimes.** C'est ce qu'a bien vu Bergson, en particulier. Le langage convient pour désigner les objets matériels, juxtaposés dans l'**espace.** Il substitue d'ailleurs à la multiplicité des choses un nombre limité de mots dont chacun exprime toute une classe d'objets, ce qui est très commode pour l'action matérielle et collective des hommes aux prises avec le monde. Seulement cette origine sociale et pragmatique du langage le disqualifie pour la communication des réalités spirituelles et personnelles de la vie intérieure. Les moments de ma **durée** intérieure sont singuliers et incomparables. Quand je les livre à autrui par le langage, les mots abstraits et généraux ne peuvent que les banaliser et les trahir. Les consciences ne communiquent donc par le langage qu'en renonçant à leur singularité ineffable et à leur intime profondeur : **le langage les fait participer à un monde commun mais ce monde de concepts, ce monde familier et superficiel est un monde de choses, ce n'est pas le monde des consciences.** Parler, quand on échange des politesses, quand on parle « de la pluie et du beau temps », c'est bien souvent par prudence ou par discrétion éviter la communication des consciences. On a pu dire, très finement, que « parfois le langage permettait d'éviter l'indiscrétion du silence ».

II — MODALITÉS DE LA COMMUNICATION DES CONSCIENCES : LE CONFLIT

Pour Hegel **le fait premier n'est pas la solitude du « Cogito » cartésien, mais le conflit des consciences.** De même que dans la logique dialectique la thèse implique immédiatement l'antithèse, de même **la conscience de soi ne se pose qu'en s'opposant aux autres consciences.** Si j'étais tout seul dire « je » n'aurait aucun sens. Dire « je » c'est reconnaître la singularité des autres, reconnaître qu'il y a d'autres « je » que le mien mais en même temps me distinguer d'eux et entrer en conflit avec eux. En effet, quand je dis « je » je désire être reconnu par les autres comme une personne autonome, comme une conscience. Lorsque le guerrier vainqueur laisse la vie sauve à son adversaire, il en fait un esclave (« servus », celui qui a été conservé) qui le **reconnaîtra** pour maître (ainsi la conscience du vainqueur ne sera ce qu'elle est que parce qu'elle reconnaîtra son écho dans une autre conscience). Mais on voit ici que la communication échoue dans et par son effort même

pour se réaliser puisque le **moi ne reconnaît l'autre que pour l'asservir, pour le réduire au rôle de témoin et de miroir,** ce qui aboutit à nier sa qualité de personne et de conscience.

Cela apparaît très nettement dans l'analyse du regard proposée par M. Sartre dans une perspective très hégelienne. Pour M. Sartre la communication par le regard est immédiatement une communication de consciences. En effet, le regard d'autrui a d'emblée pour moi un sens humain. Dès qu'autrui me regarde, je cesse de voir ses yeux comme des choses, comme de simples objets qu'on pourrait décrire. « Si j'appréhende le regard, je cesse de percevoir les yeux... Ce n'est jamais quand des yeux vous regardent qu'on peut les trouver beaux ou laids, qu'on peut remarquer leur couleur (1). » Seulement la communication par le regard serait d'emblée conflictuelle. « Être vu » c'est se sentir menacé par autrui, vulnérable. Surpris par le regard d'autrui, je me sens gêné, « j'ai honte de ma liberté en tant qu'elle m'échappe pour devenir objet donné ». A mon tour, « les gens que je vois... je les fige en objets, je suis par rapport à eux comme autrui par rapport à moi. En les regardant, je mesure ma puissance » (2).

Ainsi l'expérience du conflit ne révèle autrui comme conscience que pour déterminer instantanément la destruction de cette conscience. Faut-il admettre d'ailleurs que les rivalités, les conflits, l'expérience « sadique » de la domination comme l'épreuve « masochiste » de la soumission soient privilégiées du point de vue de la connaissance d'autrui? Il semble à beaucoup que ces expériences pénibles ne permettent pas de communication profonde précisément parce que **les consciences rivales cherchent plutôt à se dissimuler qu'à se livrer.** M. Nédoncelle écrit que « la connaissance curieuse ou maligne a pour corrélatif la stratégie défensive de l'opacité et de la dissimulation psychique » (3).

III — LA COMMUNICATION PAR LA SYMPATHIE

Ne serait-ce pas plutôt l'expérience de l'amour, de l'amitié, de la sympathie qui serait susceptible de nous procurer une communication authentique avec d'autres consciences? Déjà, Saint-Augustin notait qu'on ne « connaît personne sinon par l'amitié » et Max Scheler a développé la thèse selon laquelle la sympathie serait la forme privilégiée de la communication des consciences.

---

(1) SARTRE, *L'Être et le néant*, p. 316 (N. R. F.).
(2) *Ibidem*, p. 324.
(3) NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, p. 75 (Aubier).

Distinguons bien **l'amitié** de la **camaraderie.** Sans doute, dans la camaraderie y-a-t-il une communication, **mais l'origine de la communication est extérieure aux personnes des camarades** (c'est la participation à une même classe au lycée, ou à un même groupe de combat, ou à un même parti politique). Comme dit très bien M. Jean Lacroix : « Les camarades s'oublient... dans leur œuvre... Le but de la camaraderie c'est **ce** que l'on fait ensemble, non **ceux** qui le font; on pourrait dire en un sens de l'univers de la camaraderie qu'il est purement public. La vie privée n'y a aucune part » (1). Au contraire, l'amitié n'est plus participation à une œuvre extérieure au moi, mais **don véritable de personne à personne** (ce qui n'exclut pas la recherche commune d'un dépassement de soi; « ils s'aiment non pour ce qu'ils sont mais pour ce qu'ils espèrent devenir l'un par l'autre »).

De la même façon, il convient de bien distinguer — à la suite de Max Scheler — **la sympathie** véritable de la simple **contagion affective** (einfühlung). La contagion affective est une participation passive, inconsciente et involontaire aux sentiments d'autres personnes. Par exemple, en entrant dans la brasserie, je sens ma tristesse disparaître, je me mets à rire, à parler fort, à chanter comme les autres et un sentiment d'euphorie m'envahit. Cette contagion psychique n'est aucunement une « connaissance » de ce qui est éprouvé par autrui. En fait, les attitudes prises, les gestes accomplis déterminent ici presque irrésistiblement des états de conscience que j'éprouve pour mon compte sans chercher à rejoindre la personne d'autrui. Bien loin d'être un acte de la personne comme est la vraie sympathie, la contagion affective est en réalité une abdication de la personne, la démission d'un moi trop suggestible qui se laisse envahir sans contrôle par des automatismes liés à des états affectifs. Ainsi, lorsque la panique s'empare d'une foule et que tout le monde s'enfuit, je puis me sentir irrésistiblement entraîné à imiter ces gestes de fuite et l'épouvante — liée à ce comportement — s'empare de moi. Je partage la frayeur de cette foule, mais je ne puis dire que je suis réellement entré en communion avec mes voisins. Si Nietzsche a sévèrement condamné la pitié, c'est précisément parce qu'il l'a confondue avec une contagion mentale de ce genre. Dès lors, la pitié n'est plus que la transmission en chaîne de la souffrance, une contagion de malheur, une déperdition de vitalité qui multiplie la souffrance au lieu de la guérir.

Max Scheler a bien montré que la vraie pitié, que la sympathie authentique est tout autre chose. Si j'ai pitié de l'autre c'est précisément parce que je ne suis pas malheureux moi-même, parce que je n'éprouve pas sa misère. Si je souffrais comme lui, je serais moi-même objet de pitié et non conscience compatissante. En réalité, la sympathie transcende l'affectivité. Elle est un acte de la personne qui vise la souffrance ou la joie d'une autre personne, qui les reconnaît plus qu'elle ne les éprouve.

---

(1) Jean Lacroix, *Le sens du dialogue* (Éditions de la Baconnière), p. 135.

Gide, par exemple, déclare à propos de sa femme « Par sympathie, je parvenais à comprendre ses sentiments, je ne pouvais les partager » (1). Et Max Scheler assure que je puis « fort bien comprendre l'angoisse mortelle d'un homme qui se noie sans pour cela éprouver rien qui ressemble même de loin à une angoisse mortelle ». Bien plus, je puis comprendre selon Max Scheler des émotions que je n'ai jamais éprouvées moi-même. Je lis dans ce visage une pureté, une candeur que je n'aurais pas soupçonnées auparavant. Ce regard furieux me signifie une qualité, une intensité de haine que jamais je n'aurais cru possibles. M. Pradines écrit dans cette perspective que « nous pouvons sympathiser même avec des sentiments que nous ne saurions éprouver soit qu'ils nous dépassent soit au contraire que nous les dépassions, avec la tristesse de Jésus à Gethsemani ou avec les petits chagrins d'un enfant ». La connaissance d'autrui bien loin de me renvoyer comme dans la théorie de l'analogie à des expériences familières, élargit au contraire mon horizon, m'apporte d'incessantes révélations.

IV — LIMITES ET DIFFICULTÉS DE LA COMMUNICATION DES CONSCIENCES

Cette communication directe, intuitive, extra-rationnelle n'est-elle pas entachée de quelqu'illusion? Certes, les philosophes contemporains n'ont pas tort d'affirmer que spontanément nous prêtons aux expressions d'autrui une signification, que nous avons l'impression d'entrer immédiatement en communication. **Mais cette impression vécue est-elle fondée ?** Nous imaginons trop volontiers, par exemple, que la signification d'une expression, d'un visage est donnée à l'intuition immédiate. Pensons au visage un peu vulgaire de Socrate, à ses lèvres épaisses, à ses gros yeux à fleur de peau. Aucune intuition immédiate ne révélait à ceux qui rencontraient Socrate l'âme du grand philosophe sous cette écorce peu attirante. De même l'amour, l'amitié, la sympathie, ne sont pas toujours des moyens de connaissance, mais bien souvent aussi des facteurs d'illusion. Le vieil adage selon lequel « l'amour rend aveugle » se vérifie au moins aussi souvent que la thèse de Max Scheler qui voit dans l'amour l'instrument d'une connaissance authentique d'autrui. M. Alquié remarque avec pertinence : « L'exemple sans cesse repris aujourd'hui de l'enfant découvrant spontanément le sens du sourire sur le visage de sa mère loin de justifier sur ce point les analyses à l'appui desquelles on l'invoque, nous paraît seulement témoigner chez les auteurs qui en font usage d'une nostalgie de l'enfance et du sourire maternel qui, en effet, ne trompe pas. Mais Musset savait bien qu'il est plus difficile de découvrir le sens du

---

(1) *Et nunc manet in te*, p. 12.

sourire de sa maîtresse... D'une sympathie définie comme intuition émotionnelle et infaillible du toi, il faut dire sans doute, qu'elle serait une bien belle faculté mais c'est malheureusement une faculté qui n'existe pas (1). » Et M. Nédoncelle lui-même, encore qu'il croie à la possibilité d'une communication des consciences par la sympathie, regrette qu'à côté de tant de travaux sur les erreurs des sens, de la perception des objets, il n'existe pas d'étude systématique des « erreurs de la perception d'autrui ». Souvent en croyant découvrir autrui tel qu'il est je ne fais que le recouvrir de mes songes. Je l'aperçois non tel qu'il est mais tel que je voudrais qu'il soit. Je prends pour intuition ce qui est projection. Peut-être, si nous connaissions vraiment les autres, la vie nous serait-elle trop amère et souvent, comme le note M. Nédoncelle, « la perception que nous avons de l'homme doit finir par se transformer en rêve pour être tolérable (2) ».

Certes, les psychologues contemporains ont raison d'affirmer contre les thèses intellectualistes que nous connaissons immédiatement et sans raisonnement **l'existence** d'autrui. Mais il n'en est pas de même en ce qui concerne **la connaissance de ce qu'est autrui.** Ici, la réflexion, le raisonnement analogique (avec ses incertitudes) l'analyse attentive et discursive des comportements retrouvent leur place nécessaire. Si l'affirmation de **l'existence** d'autrui est originaire, antérieure à toute réflexion et sûre d'elle-même, **la connaissance** d'autrui est incertaine, approximative et beaucoup moins intuitive qu'il est de mode de le soutenir aujourd'hui. C'est bien souvent par analogie avec moi-même, par un travail de réflexion à partir de mes expériences personnelles et de mes connaissances que je puis entrer en communication avec les états de conscience des autres. Par exemple, la cruauté si fréquente des enfants à l'égard des animaux reflète non le sadisme mais tout simplement l'impuissance à comprendre les souffrances d'autres êtres (il faut bien l'accorder aux partisans de la théorie de l'analogie) par manque d'expérience personnelle et par manque de réflexion.

---

(1) ALQUIÉ, *La nostalgie de l'être* (P. U. F.), p. 105.
(2) NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, p. 169.

LECTURES

René DESCARTES — 1re *et* 2e *Méditations métaphysiques.*
F.G. Wilhem HEGEL — *Phénoménologie de l'esprit*, t. II, chap. V.
Alexandre KOJÈVE — *Introduction à la lecture de Hegel.*
Edmund HUSSERL — *Méditations cartésiennes.*
Max SCHELER — *Nature et formes de la sympathie* (Payot).
Maurice NÉDONCELLE — *La réciprocité des consciences* (Aubier).
Jean-Paul SARTRE — *L'Être et le néant* (Gallimard).
Huis Clos (Gallimard).
Ferdinand ALQUIÉ — *La nostalgie de l'être* (P. U. F., pp. 94 à 118).

On consultera également :

Paul GUILLAUME — *La psychologie de la forme* (Flammarion, pp. 185 à 207).
Jean STOETZEL — *Psychologie des relations interpersonnelles* in *Traité de sociologie* de G. Gurvitch, t. VIII (P. U. F.).

TEXTE A COMMENTER

« Nulle confiance en l'autre ne saurait se justifier par pure raison et donc échapper tout à fait au doute rationnel... Nous ne nous sentons séparés des autres que parce que nous sommes séparés de nous, notre conscience intellectuelle qui ne peut contempler que des objets, faisant, de ce fait, apparaître tout rapport non objectivable comme seulement probable. Il demeure en ce sens que la conscience d'autrui n'est jamais atteinte mais seulement supposée, inférée, et cela, comme le prétend la théorie la plus classique en vertu d'une sorte de raisonnement par analogie, dont on connaît assez les incertitudes et que tout mensonge, toute dissimulation, toute hypocrisie peuvent induire en erreur. La philosophie contemporaine, il est vrai, sans doute désireuse d'échapper à un isolement difficilement supportable, a vivement combattu cette interprétation de la connaissance d'autrui, prétendant que l'intuition du psychisme d'autrui était première et immédiate... Selon Scheler les autres sont directement appréhendés par une intuition émotionnelle à laquelle ils s'offrent en leur originalité propre...

Au sein de ma solitude, j'éprouve la nostalgie de l'évasion hors de cette solitude, le désir de découvrir l'autre, le toi. En ce sens, les analyses que nous a laissées Scheler de la conscience du vide telle qu'elle se présenterait chez un Robinson isolé qui saurait pourtant qu'il existe des communautés humaines en découvrant l'absence de tout être répondant à son appel, semblent irréprochables. Mais si la tristesse même de ma solitude suppose l'idée de l'existence de l'autre, l'idée de l'existence de l'autre n'est assurément pas la certitude de cette existence. A plus forte raison, toute intuition de ce qu'éprouve l'autre demeure-t-elle de l'ordre de la croyance, et non pas de la connaissance... Que le doute s'installe et il ne sera jamais plus tout à fait apaisé, car, même appelé par quelque passion jalouse, il est de forme intellectuelle et si la passion qui l'inspire peut être calmée par quelque autre passion, l'esprit qui l'informe ne se satisfait pas si aisément. Aussi, la confiance à laquelle nous reviendrons peut-être, naîtra-t-elle d'une décision ou d'une lassitude, non d'une certitude. Les impressions de communion avec autrui, les extases de l'amour sont pour la conscience intellectuelle autant de préjugés; et qui pourrait prétendre que nul n'en fut trompé? Dès lors, loin de constituer une solution au doute, l'intuition schelerienne est bien plutôt l'état confus dont part le doute et qu'il dissocie. »

(Alquié, *Nostalgie de l'Être*, pp. 104-106.)

SUJETS DE DISSERTATIONS OU DE DÉBATS

— Commentez ce jugement de Louis LAVELLE : « Dans la solitude, il faut agir comme si on était vu du monde entier et quand on est vu du monde entier, agir comme si on était seul. »

— En quel sens SCHOPENHAUER a-t-il pu dire : « Le solipsiste est un fou enfermé dans un blockhauss imprenable? » Selon vous, le moi peut-il sortir de lui-même?

— Graham Greene écrit dans *Le fond du problème* : « Aucun être humain ne peut réellement en comprendre un autre. » Partagez-vous ce pessimisme?

— La solitude.

— SAINT AUGUSTIN a écrit : « On ne connaît personne sinon par l'amitié. » Qu'en pensez-vous?

— Expliquez et s'il y a lieu discutez la formule célèbre de Sartre dans *Huis Clos* : « L'enfer, c'est les autres. »

— Commentez ce jugement de Gustave Thibon : « Aimer, c'est avoir faim ensemble et non pas se dévorer l'un l'autre. »

— Alain dans ses *Propos sur le bonheur* écrit : « Comme on vit mal avec ceux que l'on connaît trop ! Comme on vit mal avec ceux que l'on ne connaît pas du tout ! Comme on vit bien avec ceux que l'on ne connaît pas trop ! »

— Commentez ce jugement de SAINT-EXUPÉRY : « Si tu différes de moi, loin de me léser, tu m'enrichis. »

— Commentez cette affirmation de CLAUDE ROY : « Avec l'amour, l'amitié et la fraternité d'action, l'art est le plus court chemin d'un homme à un autre » (*La Main Heureuse*, Gallimard).

(Photo Keystone)

Vous voyez ici une scène — jouée par la troupe du théâtre national de Wiesbaden — de la pièce contemporaine de Peter Weiss, qui s'intitule : « *La persécution et l'assassinat de J.-P. Marat représentés par le groupe théâtral de l'Hospice de Charenton sous la direction de M. de Sade* ». Le marquis de Sade enfermé à Charenton le 27 avril 1803 pour « état perpétuel de démence libertine », entendez à cause de ses ouvrages pornographiques avait eu effectivement l'idée de faire jouer aux malades de l'asile, ses malheureux compagnons d'infortune, des pièces de théâtre de sa composition. Tandis que le directeur administratif de l'asile M. de Coulmière se liait d'amitié avec Sade, pressentant l'heureux effet que les malades pouvaient tirer de ces activités théâtrales, un médecin-chef de l'établissement écrivit au Ministre de l'Intérieur pour faire interdire ces activités : « On a eu l'imprudence de former un théâtre dans cette maison sous prétexte de faire jouer la comédie aux aliénés et sans réfléchir aux funestes effets qu'un appareil aussi tumultueux devait nécessairement produire sur leur imagination ».

Au XIXe siècle, il n'y a pas de thérapeutique des maladies mentales mais seulement une action répressive de la société (emprisonnement dans l'asile, douches, camisoles de force). Sade qui sous la Révolution s'était beaucoup démené (comme le psychiatre Pinel) pour humaniser le régime des hôpitaux, pressentait les exigences d'une thérapeutique effective qui devance les méthodes modernes d'« ergothérapie », des « psychodrames ». Lui-même écrivait et faisait jouer ses pièces comme il avait écrit ses livres : pour se libérer — par l'expression artistique — de ses démons intérieurs.

A. V.

(Photo Keystone)

Deux voitures se sont heurtées de plein fouet le 28 mai 1969 sur la route Paris—Orléans. On devait retirer cinq cadavres des débris des deux voitures. Qui est responsable?

La responsabilité (qui est avant tout dans de tels cas responsabilité civile, définie par les articles 1382 à 1384 du Code civil) déborde largement la faute au sens moral ou au sens pénal du mot. La responsabilité n'implique évidemment pas ici l'*intention* de donner la mort! Le manquement objectif aux règles du Code de la route suffit ici à déterminer la responsabilité. L'acquittement de l'auteur d'un accident par la justice pénale ne s'oppose pas à sa condamnation à des dommages par les juges civils. L'absence de faute ne suffit pas à écarter la présomption de responsabilité. On le voit bien dans certains cas extrêmes. Si on me vole ma voiture et si le voleur écrase un piéton, c'est moi qui suis civilement responsable (autrement dit c'est mon assurance qui paiera) du moins tant que je n'ai pas déclaré le vol au commissariat. Notons à ce propos que des « personnes morales », une Compagnie, une Société anonyme, l'État lui-même peuvent être civilement responsables.

En matière de responsabilité civile l'accent n'est pas mis sur l'intention mais sur le dommage, et le responsable c'est celui qui peut en pratique payer réparation (d'où le système des compagnies d'assurance).

A. V.

CHAPITRE IX

La responsabilité, le bien, le mal

Tout au long de notre ouvrage, nous nous efforçons d'initier le lecteur à une réflexion philosophique sur la condition humaine et plus particulièrement sur les relations des hommes entre eux. Jusqu'à présent nous nous sommes placés à un point de vue théorétique, c'est-à-dire au seul point de vue de la **connaissance** de ces relations. Il convient maintenant de se placer au point de vue pratique, c'est-à-dire de réfléchir à la valeur de l'**action** humaine. La réflexion critique du philosophe devient alors morale, **éthique** et ce sont des concepts d'ordre éthique, le concept de responsabilité (qui fonde tous les autres) celui de justice, celui de droit, qu'il convient d'élucider

Au sens le plus large, suggéré par l'étymologie du mot, la responsabilité est l'obligation de « répondre » de quelque chose devant une Autorité, d'en être « caution », de s'en porter « garant ». On dira par exemple que des otages sont « rendus responsables » de la soumission d'une ville. Si la ville occupée par l'ennemi se révolte, ce sont les otages qui en « répondent », c'est-à-dire qui seront punis. De même, en régime parlementaire, la « responsabilité ministérielle » désigne « le fait que les ministres peuvent être mis en cause, appelés à se justifier, qu'ils sont caution devant le parlement de la politique gouvernementale » (1). Ils devront répondre aux questions, aux « interpellations « des députés.

On peut distinguer deux formes essentielles de responsabilité, suivant la nature de l'Autorité devant laquelle nous sommes tenus de « répondre ».

Ou bien il s'agit d'une **responsabilité sociale,** positive (au sens où on parle du droit positif) : je suis tenu de répondre devant un tribunal, devant une Autorité sociale.

---

(1) LALANDE, *Vocabulaire de la philosophie*, 5e édition.

Ou bien il s'agit d'une **responsabilité morale :** je suis moralement responsable lorsqu'en conscience je me reconnais l'auteur de mes actes. En ce cas je dois répondre de mes actes en mon « for intérieur », c'est-à-dire devant le « forum », le tribunal intime de ma conscience.

La société ne manquera pas de **sanctionner** les actes dont elle me tient pour responsable (je suis susceptible de recevoir une amende ou une peine de prison si j'ai désobéi à la loi ; je peux aussi recevoir la Légion d'honneur ou le Mérite agricole, si j'ai bien servi la Société ; car il ne faut pas oublier que les récompenses sont, elles aussi, des sanctions).

De même si en conscience j'estime avoir commis une faute, avoir désobéi à la loi morale, je me ferai des reproches, j'éprouverai un sentiment de remords. Et je ressentirai au contraire de la fierté si je dois m'être bien conduit. Fierté, remords apparaissent en quelque sorte comme des sanctions intérieures, purement morales.

Cette distinction préalable nous amène à préciser les notions de responsabilité morale et de responsabilité sociale.

I — LA NOTION DE RESPONSABILITÉ MORALE SES CONDITIONS

Si nous réfléchissons au sentiment que nous éprouvons lorsque nous nous jugeons, en conscience, responsable d'un acte, nous apercevons tout de suite qu'un tel jugement implique **deux conditions.**

a) Pour être responsable, il faut être pleinement conscient, **il faut être capable de discerner le bien et le mal,** il faut avoir connaissance des « valeurs » morales. Voici un enfant de dix ans qui a révélé à des étrangers des propos tenus par ses parents en sa présence ; il se peut que cette indiscrétion ait des conséquences graves ; mais l'enfant a agi « en toute innocence ». Nul n'avait eu la prudence de lui demander le silence et lui-même ne soupçonnait pas les conséquences possibles de son bavardage. Tout le monde accordera que cet enfant n'est pas moralement responsable du mal qu'il a pu faire.

b) Je ne me reconnais l'auteur de mes actes, tenu d'en répondre devant ma conscience que si j'ai le sentiment de ma **liberté.** Si j'ai été contraint par la violence à commettre un acte que ma conscience réprouvait, si j'ai agi en état de somnambulisme, ou sous l'influence d'un désordre mental qui m'enlevait toute capacité de choix, je ne suis pas moralement responsable.

La responsabilité morale implique donc à la fois la **connaissance des valeurs** et la **liberté.**

II — DEUX FORMES ESSENTIELLES DE RESPONSABILITÉ SOCIALE

La responsabilité sociale, objective, est celle qui me rend passible des tribunaux lorsque mes actes sont contraires aux lois établies. Mais on doit distinguer ici la **responsabilité pénale** et la **responsabilité civile.**

a) Un homme est **pénalement** responsable lorsqu'il a personnellement commis un délit, ou un crime; et il peut être à ce titre traduit devant le tribunal correctionnel ou la Cour d'assises.

b) Un homme est **civilement** responsable lorsque la loi le contraint à réparer un dommage causé à autrui. Mais il n'est pas nécessaire que cet homme soit personnellement l'auteur du dommage. **D'après les articles 1383 et 1384 du Code Civil,** « on est civilement responsable non seulement du dommage que l'on cause par son propre fait, mais encore de celui qui est causé par le fait des personnes dont on doit répondre » (domestiques, enfants mineurs, élèves), « ou des choses que l'on a sous sa garde ». Ainsi le père de famille est civilement responsable des dégâts commis par ses enfants mineurs (peu importe au demeurant que ceux-ci aient été parfaitement surveillés; cette question morale n'est pas en jeu). Si on me vole ma voiture et si le voleur écrase un piéton, c'est moi qui suis civilement responsable (autrement dit, c'est mon assurance qui paiera), du moins tant que je n'ai pas déclaré le vol au commissariat.

Un exemple simple nous permet de bien distinguer responsabilité civile et responsabilité pénale. Un chauffeur de car, en état d'ivresse, a un accident. Des passagers sont blessés. Ce chauffeur est bien entendu **pénalement** responsable, mais c'est la Compagnie de transports qui est **civilement** responsable. Notons à ce propos que des « personnes morales », **une Compagnie, une Société anonyme peuvent être civilement responsables.** Et si nous quittons le Droit privé pour le Droit public nous rappellerons que l'État lui-même peut être civilement responsable (1). Si le piéton est écrasé par un camion militaire, ou par un véhicule d'une Compagnie privée, dans les deux cas il est en droit de réclamer une indemnité. On voit ici que la responsabilité civile semble obéir à d'autres préoccupations que la responsabilité morale. Ce qui compte, ce n'est pas l'intention du « responsable » (qui n'est pas nécessairement, nous l'avons vu, une personne « physique »), c'est le dommage causé; et **le responsable est celui qui peut en pratique payer réparation.** L'institution de la responsabilité civile détermine d'ailleurs le recours à des Compagnies d'assurances (qui prennent en charge les risques) et apparaît en fait comme un vaste système collectif de protection et de garanties réciproques.

---

(1) Longtemps l'État a été considéré comme irresponsable. Sa responsabilité est une notion récente. Ses premières manifestations apparaissent vers 1850 lorsque l'Administration des Postes se reconnaît responsable des lettres et paquets qui lui sont confiés avec valeur déclarée.

III — RAPPORTS DE LA RESPONSABILITÉ SOCIALE ET DE LA RESPONSABILITÉ MORALE

Il importe pourtant de remarquer qu'**en l'état actuel de nos mœurs et de notre législation,** responsabilité sociale et responsabilité morale sont loin d'être totalement séparées. En fait de près ou de loin, c'est **la responsabilité morale** qui **fonde la responsabilité sociale.**

a) C'est évident en ce qui concerne la responsabilité pénale. Car ici il ne s'agit pas seulement de sanctionner la gravité « objective » d'une faute, l'importance d'un dommage. On tient le plus grand compte de la **culpabilité** de l'auteur du délit, c'est-à-dire de ses intentions personnelles. C'est ainsi qu'un meurtre est infiniment plus grave qu'un homicide par imprudence (bien que le dommage objectif soit identique). Et le meurtre est plus coupable encore lorsqu'il a été prémédité. Bien qu'en principe « nul ne soit censé ignorer la loi », l'inculpé atteint de débilité mentale — donc qui ne jouit que d'un faible discernement — sera reconnu irresponsable (on lui accordera tout au moins une responsabilité atténuée). De même tout ce qui détruit ou limite la liberté de choix réduit la responsabilité pénale. L'avocat qui s'emploie à mettre en lumière la lourde hérédité, l'éducation déplorable, les conditions de vie néfastes subies par son client criminel, obtiendra souvent du jury l'octroi des « circonstances atténuantes », donc une sanction pénale moins lourde.

Voici un inculpé qui a tué sa mère avec une cruauté sauvage. Cet acte fait horreur. Mais l'**expert-psychiatre** soumet le prévenu à un électro-encéphalogramme. L'appareil révèle que les ondes cérébrales « alpha » du sujet ne sont pas régulières comme celles d'un individu normal, mais présentent des « pointes », des brisures. Le diagnostic d'**épilepsie** ne fait pas difficulté. Il apparaît donc que cet homme a commis son forfait au cours d'une « absence » épileptique. Il n'était ni conscient, ni libre. Il sera donc soustrait à la Justice et conduit à l'hôpital psychiatrique.

Mais si nous réfléchissons sur cet exemple nous apercevons à quel point l'imputation d'une responsabilité est délicate et relative. Comment pourrait-on porter un jugement absolu sur la culpabilité du prévenu à partir de techniques psychiatriques imparfaites, relatives à une époque et qui progressent avec le temps? Il y a cinquante ans notre meurtrier épileptique (s'il n'avait pas eu précédemment de crises de « haut-mal » et seulement des « absences » qui avaient échappé à son entourage) aurait été reconnu coupable. Mais si le « coupable » d'hier est reconnu malade aujourd'hui, qu'adviendra-t-il demain du « coupable » d'aujourd'hui?

A plus forte raison les décisions d'un jury de Cour d'assises, qui dépendent autant de l'habileté ou de la maladresse des avocats que de la « culpabilité » du prévenu, n'offrent pas beaucoup de garanties. Au temps où l'avortement était juridiquement tenu « pour crime », donc relevait de la Cour d'assises et de la décision du jury, l'inculpée était très souvent

1° LA THÉORIE TRADITIONALISTE

Dans la perspective traditionnelle on considère que l'homme a agi librement lorsqu'**il a commis un acte qu'il pouvait ne pas commettre.** Je serai considéré comme coupable lorsque, connaissant les valeurs morales, et ayant la force et la possibilité d'agir suivant leurs exigences, je me détournerai d'elles librement pour accomplir le mal. **Les motifs qui m'ont poussé à mal agir n'auraient donc pas déterminé ma faute suivant une causalité irrésistible.** C'est moi qui ai choisi de leur obéir; à l'origine de ma responsabilité, il y aurait donc un pur libre-arbitre, une décision mystérieuse, irrationnelle, puisqu'elle transcende tous les motifs.

Platon expose cette thèse dans le Xe livre de « la République » sous la forme d'un mythe. Le soldat Er, mort sur le champ de bataille, ressuscite miraculeusement et raconte à ses camarades ce qu'il a pu voir aux enfers. Les morts y sont invités à choisir librement un nouveau destin pour leur prochaine réincarnation. Après avoir choisi ils boivent au fleuve d'oubli et reviennent sur terre. Ils ont oublié qu'ils ont eux-mêmes choisi leur destin et accusent le sort. Mais « Dieu est innocent » et ils sont responsables. De même pour Kant le méchant aurait choisi par un acte de libre arbitre « intemporel » (c'est-à-dire qui transcende la succession nécessaire des causes et des effets) son caractère de méchant. Il est coupable, responsable.

2° DISCUSSION DE CETTE THÉORIE

La théorie du libre arbitre est en réalité des plus obscures. Tout d'abord elle ne fonde pas réellement ma responsabilité. Comme le dit Lachelier, « un acte de pure liberté serait un acte indépendant de toute manière innée ou acquise de penser et de sentir; il serait donc étranger à tout ce qui constitue notre caractère personnel et nous n'aurions aucune raison de nous l'attribuer et de nous en croire responsable » (1). La responsabilité qui découlerait de ce libre arbitre serait celle d'une entité insaisissable et non pas celle d'une personne réelle.

D'autre part la théorie du libre arbitre suppose que, ayant accompli tel acte, nous aurions pu ne pas l'accomplir et agir d'une autre manière. Ceci ne peut être démontré car nous n'avons pas l'expérience du possible.

Enfin toute action nous apparaît à la réflexion déterminée par des motifs. Dans le mythe d'Er, Platon lui-même reconnaît que les âmes choisissent leur destin en fonction de leur caractère, des expériences de leur vie antérieure. Il remarque, non sans finesse, que les plus honnêtes gens, mal protégés par leur ingénuité même contre les tentations, choisissent naïvement le destin, au fond peu enviable, d'hommes puissants, de tyrans. L'âme d'Ulysse, toujours prudente et éclairée par ses aventures passées, choisit le destin obscur d'un homme simple et tranquille.

---

(1) LACHELIER, *Psychologie et métaphysique*, p. 119.

3° THÉORIE RATIONALISTE DE LA RESPONSABILITÉ

Faut-il conclure de ces remarques que la liberté est une illusion? Nullement; mais il s'agit de s'entendre sur le sens du mot liberté. La liberté n'est pas un libre arbitre gratuit, un mystérieux pouvoir de choix au-delà de tous les motifs. **Être libre, c'est être libéré. L'homme libre est celui qui a cessé d'être l'esclave des préjugés et des passions, et dont la conduite est pleinement éclairée à la lumière de la Vérité et des Valeurs.** Cet homme, pleinement libre, est pleinement responsable. Parfaitement lucide il a réfléchi avant d'agir; aucune passion, aucun trouble n'ont aveuglé sa décision : il ne regrettera pas son acte; il se reconnaît en lui comme en un miroir. Mais il n'est pas question de prétendre que cet homme aurait pu agir autrement. Il n'aurait agi autrement que s'il avait été, précisément, l'esclave d'une passion, d'une impulsion aveugle, ou la victime d'une ignorance. **Il n'eût pas été libre s'il avait mal agi.** Si je suis vraiment libre, si la clarté de mon regard et si mes possibilités d'action ne sont diminuées par aucune passion fâcheuse, il est alors évident que je ferai le bien; si je fais le mal c'est justement que je ne suis ni sage, ni réfléchi, que je ne suis pas libre. Tel est le sens de la célèbre formule de Socrate : **« Nul n'est méchant volontairement ».**

En fait tous les actes bons ou mauvais sont motivés et tout motif se présente à la conscience du sujet agissant comme une **valeur**. Ce vagabond a tué sauvagement un passant pour lui dérober de l'argent. D'après la théorie traditionnelle cet homme est peut-être « coupable », autrement dit connaissait la valeur morale éminente qui s'attache au respect de la vie humaine et s'est librement détourné de cette valeur. Mais cette analyse « métaphysique » ne correspond pas à l'expérience psychologique réelle. Si l'homme a tué c'est qu'au moment de son crime l'attrait de l'argent avait pour lui plus de valeur que le respect de la vie. Cette dernière valeur était peut-être connue abstraitement mais elle n'était pas réellement éprouvée, profondément vécue par le sujet. Sans quoi il se serait abstenu de son crime! Voici un époux qui trompe sa femme. Il cède à l'attrait de l'aventure, à l'espoir du plaisir. Cela a plus de valeur pour lui, à ce moment, que le devoir de fidélité. Cette dernière valeur, le bonheur de sa famille, l'avenir de ses enfants, tout cela s'estompe quelque peu pour lui. Pour comprendre ceci il importe de remarquer qu'il n'y a pas dans l'expérience morale concrète un bien et un mal **absolus** mais une hiérarchie de valeurs. Les satisfactions apportées par l'argent sont une valeur, le plaisir sensuel est aussi une valeur. Sans doute l'honnête homme, l'homme libre — libéré des passions — éprouve intensément qu'il est des valeurs supérieures : le respect de la vie, la loyauté. Si certains agissent mal, autrement dit sacrifient les valeurs supérieures aux valeurs inférieures, le bien à leur bien, n'est-ce pas parce que l'attrait violent des valeurs inférieures — plaisir, argent, puissance — a étouffé au moins pour un moment l'exigence des valeurs supérieures? Comme l'a dit saint Thomas avec profondeur : « le mal est un certain bien » et sa thèse est très clairement

commentée par le R. P. Sertillanges : « Le mal même n'est jamais **choisi** qu'en vue d'un bien et si souvent ce bien n'est qu'apparent, il faut songer que l'apparence est une réalité pour celui à qui elle apparaît (1). »

On ne manquera pas de nous objecter que cette analyse ne convient pas à tous les cas. Certes, certains coupables prennent le mal pour le bien et commettent des fautes avec ingénuité au nom d'une échelle de valeurs passionnelle — qui n'est pas l'échelle de valeurs véritable. Mais d'**autres n'accomplissent-ils pas le mal en pleine connaissance de cause et alors même qu'ils saisissent parfaitement la juste hiérarchie des valeurs**? « Je vois ce qui est le mieux et je l'approuve, fait dire Ovide à Médée, mais j'accomplis le pire » et saint Paul remarque : « Je ne fais pas le bien que je veux tandis que je fais le mal que je ne veux pas (2). » Ce commerçant qui majore abusivement ses prix, cette femme du monde qui anime sa conversation par des médisances perfides, ce père qui néglige ses enfants savent très bien peut-être que leur conduite est contraire à l'exigence morale. Admettons même qu'ils le sachent autrement que du bout des lèvres et qu'ils soient tout pénétrés de l'excellence des valeurs qu'ils trahissent ! En ce cas pourtant on ne saurait prétendre qu'ils jouissent d'une pleine liberté ! **Agir contre ses propres valeurs, c'est réellement être un esclave, l'esclave des mobiles qui nous déterminent alors même que nous les condamnons.** Mais la théorie traditionaliste ne se contente pas d'accorder au coupable le discernement ; elle lui reconnaît le libre arbitre qui est dans le cas précédent la décision — réellement gratuite et absurde — de se détourner de ses valeurs préférées pour opter paradoxalement en faveur de mobiles reconnus méprisables ! Les traditionalistes, il est vrai, invoquent ici une expérience courante, celle du remords : si j'éprouve du remords, si j'ai honte d'avoir mal agi, n'est-ce pas parce que j'ai conscience d'avoir pu agir autrement ? Si mon libre arbitre n'avait pas été engagé dans ma faute, j'aurais tout au plus du **regret** et non du **remords** (comme j'ai du regret qu'il ait plu dimanche et pas de remords, car ce n'est pas de ma faute !)

La théorie rationaliste répond à ceci que l'**homme du remords est victime d'une illusion rétrospective;** au moment où il éprouve du remords, il connaît la valeur du bien et se sent libre de la suivre. Si quand il a mal agi il avait vécu la valeur du bien aussi intensément qu'il l'éprouve à présent, et s'il avait été libre (libéré de ses passions), il n'aurait évidemment pas commis sa faute. En réalité, lorsqu'il éprouve du remords il projette sa lucidité aujourd'hui reconquise sur son irréflexion d'hier ; il

---

(1) R. P. SEETILLANGES, *Le problème du mal* (Aubier), t. I, p. 360.

(2) OVIDE, *Métamorphose* (VII, 20), SAINT PAUL, *Épître aux Romains* (VII-19). Racine traduit en vers la remarque de saint Paul :

Je veux et n'accomplis jamais,
Je veux, mais oh misère extrême!
Je ne fais pas le bien que j'aime
Et je fais le mal que je hais.

projette celui qu'il est devenu sur celui qu'il était, victime de quelque impulsion. **Par le remords il vient à se persuader qu'il était libre, alors qu'il l'est devenu.** La théorie rationaliste peut donc, nous semble-t-il, maintenir son dilemme : **ou bien on est libre, au plein sens du mot, et alors on fait le bien, ou bien on fait le mal et alors on n'est pas libre.**

Cette théorie est-elle moralement pernicieuse? D'aucuns le soutiennent en disant : si le coupable n'est pas responsable, alors tout le monde va se précipiter vers le mal, en toute sécurité de conscience. Argument fallacieux qui repose sur le postulat suivant : la vie morale n'est jamais sincère et les hommes renoncent au bien dès qu'ils ont assez d'alibis! Ce sont, on le voit, nos censeurs austères qui, en leur pessimisme, font preuve de l'amoralisme le plus caractérisé. Si les valeurs morales sont authentiques, si les consciences les reconnaissent vraiment, on ne voit pas en quoi l'affirmation de l'irresponsabilité du coupable va détourner les hommes des vraies valeurs. Nul ne désire être un esclave, un ignorant, une victime.

Il est aisé de montrer, en revanche, que la théorie rationaliste ouvre à la morale beaucoup plus d'horizons que la théorie du libre arbitre. Cette dernière est une théorie désespérée car **si on voit dans la méchanceté la conséquence d'un libre arbitre gratuit, il n'y a aucun remède contre elle.** Elle exprime simplement un principe du mal, un satanisme invincible à toute réforme extérieure. Au contraire **si la faute, si les crimes même ont des motifs qui les déterminent on peut, en agissant sur ces motifs, réduire les fautes et les crimes.** Ici comme ailleurs, **la connaissance des déterminismes est la condition de l'existence de techniques libératrices.** Or il existe déjà une science, la **criminologie,** qui se propose de découvrir le déterminisme des comportements criminels. Déjà **Lombroso** (1) en indiquait clairement le principe. Sans doute le contenu de sa doctrine (il croit aux criminels-nés et explique les crimes à partir de tares biologiques) est-il trop sommaire. Mais **Ferri,** qui rend compte du comportement criminel à partir de l'éducation et du milieu, annonce les recherches les plus fécondes de la criminologie contemporaine. Si nous considérons par exemple les cartes de la criminalité parisienne nous voyons que dans la moitié Est de la capitale, les assassinats, les cas d'incestes, les vols sont beaucoup plus nombreux que dans la moitié Ouest (comme les taudis et les cas de tuberculose). Cela signifie, disait un polémiste, « qu'il y a dans nos prisons des gens qui expient en fait le crime de n'être pas nés dans le XVIe ou le VIIIe arrondissement ». Sans doute les causes du crime ne sont-elles pas toutes d'ordre économique et social. La psychanalyse a mis en lumière d'autres déterminismes plus subtils. Quoi qu'il en soit, la théorie déterministe ouvre à la morale des possibilités d'action réelle que la théorie du libre arbitre lui refusait.

---

(1) Avant lui, un autre Italien, Beccaria, juriste rationaliste du XVIIIe siècle (Trattato dei delitti e della pene, 1764), avait envisagé la possibilité d'une étude scientifique des phénomènes criminels.

« Dès l'instant, écrit M. Bayet, qu'on part de l'hypothèse que la criminalité elle-même est un fait déterminé, il va sans dire qu'en haïssant le crime on ne pourra plus haïr le criminel : on le plaindra comme étant la première victime du mal dont il est l'auteur... Développons la recherche scientifique, elle nous apportera des moyens de défendre et de faire triompher la morale... Elle nous les apportera d'autant plus sûrement que nous aurons renoncé à l'hypothèse paresseuse du libre arbitre qui, en rejetant sur le malade la responsabilité du mal, nous dispense de lui venir en aide (1). »

C'est dire que, dans le cadre de la théorie rationaliste, l'idée traditionnelle de **sanction** doit être révisée et envisagée sous un éclairage nouveau.

L'idée traditionnelle est que le libre arbitre du coupable justifie la punition. Puisque cet homme a « choisi » de mal faire en toute connaissance de cause, il est normal qu'il soit puni. A la réflexion l'argument manque de clarté. La sanction (amende, prison) frappe la sensibilité. Or c'est le libre arbitre qui est responsable. On voit mal en quoi les épreuves imposées à la sensibilité humilient le libre arbitre ! (2).

En fait l'existence de sanctions dans les sociétés organisées n'a pas cette origine métaphysique par laquelle on essaie péniblement de la justifier. L'existence des sanctions a une origine psychosociologique complexe, largement éclairée par un ouvrage de **Fauconnet,** vieux de plus d'un demi-siècle, mais qui devance parfois les travaux des psychanalystes et des sociologues d'aujourd'hui.

L'histoire, l'ethnographie révèlent que tout objet, une chose, un animal — et pas seulement la personne humaine — ont pu subir des sanctions et être considérées comme responsables. Dans telle société primitive on punit le gourdin ensanglanté trouvé près de la victime. Dans les **Plaideurs** de Racine, on juge un chien (cela correspond à des coutumes anciennes réelles). Au XVIIe siècle, on pratique encore des sanctions posthumes contre des cadavres (qui sont par exemple mis en morceaux) jusqu'au XVIIIe siècle, pour le crime de trahison, de lèse-majesté on punit les parents et les enfants du coupable.

Ces faits s'expliquent et, d'abord mystérieux, ce sont eux, d'après Fauconnet, qui éclairent nos propres usages.

En effet le crime suscite une émotion collective très vive. La société est blessée dans ses valeurs les plus sacrées. Cette émotion collective

---

(1) BAYET, *Morale de la science* (Éd. rationalistes), pp. 89-97.

(2) Non content d'appliquer des punitions sur cette terre l'homme a envisagé la possibilité des sanctions surnaturelles. Les justes iraient au Paradis, les pécheurs non repentis seraient condamnés aux souffrances éternelles de l'enfer. Cette thèse se heurte à des contradictions internes. M. Bayet (*Morale de la science*, pp. 88-89) remarque : « C'est une question de savoir si l'on a le droit de convoiter la félicité de ces élus qui sachant leurs fils et leurs frères soumis à d'horribles tourments, n'en goûteraient pas moins une béatitude éternelle. » Si l'existence des damnés « qui n'ont même pas l'espoir de mourir » (Dante) n'ôte pas aux élus le goût de leur félicité, c'est sans doute que « notre sensibilité, notre imagination ne sont pas la règle éternelle »! (SERTILLANGES, *Catéchisme des incroyants*, II, p. 214). On conçoit dans ces condition que beaucoup de chrétiens résolvent aujourd'hui ce problème de la façon suivante : « Il y a un enfer, mais il n'y a personne dedans. »

cherche alors à se dépenser, à se décharger. Il faut qu'elle trouve des « permissive patterns » (comme diront les sociologues américains), des voies où elle puisse librement s'exprimer et s'apaiser. Évidemment l'émotion collective cesserait si l'on pouvait faire que le crime commis n'ait pas eu lieu. Mais ce qui est fait est fait et aucune technique ne peut effacer le crime commis. Alors faute de supprimer réellement le crime qui vient d'être commis, la société essaye de l'effacer **magiquement,** c'est-à-dire s'emploie à détruire un **symbole** du crime qui sert de « bouc émissaire ». Sera bouc émissaire n'importe quel objet qui dans notre imagination est lié au crime par quelque rapport de ressemblance ou simplement par la proximité. Par exemple, faute d'effacer le crime, on brûlera en grande pompe le bâton ensanglanté trouvé près de la victime. **Ainsi les forces primitives de l'imputation sont de type magique. Nos sanctions actuelles sont exactement du même ordre, mais les progrès de l'esprit critique ont seulement réduit leur champ d'application.** Nous avons cessé de punir une chose, un cadavre, la famille du coupable, parce que l'absurdité « magique » de ces pratiques saute aux yeux. Et si le criminel est encore souvent « puni » pour son crime, ce n'est pas à cause d'un rapport métaphysique entre un libre arbitre et un acte, c'est simplement parce que notre imagination passe aisément (association par proximité) du crime au criminel. Dans le cas de la peine de mort on supprime littéralement le criminel, faute d'effacer le crime : du point de vue de la raison c'est un échec, cela fait deux morts au lieu d'un. Mais sur le plan magique l'indignation collective se trouve satisfaite.

Cependant nous aurions tort de conclure de tout ceci que les sanctions sont totalement irrationnelles. En fait **les sanctions sont justifiables et même nécessaires dans certaines conditions. Leur aspect magique est indéniable, mais elles peuvent avoir aussi un aspect rationnel** (1) (à condition de se placer sur un plan psychologique et pratique et non plus sur un plan métaphysique). C'est ainsi que dans le cadre même d'une théorie déterministe on a pu justifier la sanction **éliminatrice** et la sanction **intimidatrice.** Il ne s'agit plus ici, au nom d'une obscure métaphysique, de faire « expier » au coupable des actes irrémédiablement accomplis, mais au nom de l'intérêt social d'éviter pour l'avenir délits et crimes. Spinoza, encore qu'il fût convaincu du strict déterminisme de nos actes, pensait pourtant que les coupables doivent être punis : « Les hommes de mauvaise nature ne sont pas moins à craindre, ni moins pernicieux quand ils sont nécessairement tels (2). » Il est donc légitime de les mettre hors d'état de nuire comme on « extermine les serpents venimeux » (3). En ce sens la sanction, inspirée par les nécessités de la protection sociale, est **éliminatrice.**

---

(1) Une pratique d'origine magique ne parvient en effet à se conserver dans les sociétés évoluées que lorsqu'elle se trouve remplir d'autre part une fonction nécessaire.

(2) Spinoza, Œuvres complètes (Éd. Pléiade), p. 1310.

(3) *Ibidem*, p. 339.

Mais pour beaucoup de théoriciens la sanction est avant tout **intimidatrice.** Il s'agit de faire un exemple, de décourager les imitateurs éventuels des crimes commis en leur montrant à quoi ils s'exposent. Ainsi la peur du châtiment entrera elle-même dans le déterminisme des actes et sera un mobile puissant capable de détourner du mal. Tel est l'argument invoqué le plus souvent par les partisans de la peine de mort : « La société brandit la tête pour que les candidats au meurtre y lisent leur avenir et reculent (1). »

Longtemps les exécutions des condamnés furent publiques. En Angleterre jusqu'au milieu du XIXe siècle les jours de pendaison étaient même chômés pour que tout le monde pût assister au spectacle ! Les châtiments publics avaient une double fonction : l'une, avouée, d'effrayer par l'exemple, l'autre, plus dissimulée, de permettre à l'imitateur éventuel de « défouler » ses impulsions agressives en allant jouir du spectacle de l'exécution. Koestler raconte qu'en 1807 la pendaison de deux criminels célèbres n'attira pas moins de quarante mille spectateurs... Et la foule délirante laissa cent morts sur le terrain !

En fait les sanctions éliminatrices et intimidatrices ne sont pas moralement très satisfaisantes. Tout d'abord la personne du coupable y est traitée comme un simple objet (occasion de faire un « exemple ») alors que la morale exigerait, comme Kant l'a bien vu, que toute personne humaine fût traitée comme une fin, non comme un moyen. En France, à partir de 1939, à la suite de l'exécution de Weidmann qui attira une foule de journalistes et de photographes en mal de reportage, les pouvoirs publics décident de renoncer aux exécutions publiques. Les condamnés à mort seront exécutés plus discrètement dans une cour de prison. Maintenir pour l'exemple la peine de mort, mais en réduire la publicité est assurément quelque peu contradictoire. La peine de mort est-elle d'ailleurs un exemple efficace? Dans certains milieux elle augmenterait plutôt le prestige du condamné. En tout cas, remarque Albert Camus, « dans les trente-trois nations qui ont supprimé la peine de mort ou n'en font plus usage, le nombre de meurtres n'a pas augmenté. »

Une sanction n'est réellement satisfaisante que si elle est **rééducatrice.** Déjà Platon remarquait que le coupable lui-même devrait réclamer le juge comme le malade réclame le médecin. Sans doute Platon pensait-il surtout, dans une perspective métaphysique, aux vertus de l'expiation. Mais la sanction peut être thérapeutique dans un sens plus positif. Si le coupable est un malade, il faut le soigner. Psychiatrie, psychanalyse ont là un champ d'application dont l'importance apparaît tous les jours plus clairement. Avant tout peut-être faut-il réadapter le condamné à la vie sociale, lui apprendre un métier s'il y a lieu, lui faire éprouver les valeurs de solidarité, préparer sa réinsertion dans la vie sociale (la réforme judiciaire de 1945 s'inspire de tels principes).

---

(1) Cité par KŒSTLER et CAMUS, *La peine capitale* (Calmann-Lévy), p. 129.

Mais l'idéal serait de **prévenir** les délits et les crimes pour n'avoir pas à les **punir.** En fait les délits s'expliquent parce que les frustrations subies dans l'existence déterminent des réactions agressives criminelles; à son tour la société frustrée dans ses valeurs manifeste son agressivité contre les coupables. Plus les frustrations criminogènes sont fortes et plus les sanctions sociales — qui leur font équilibre — sont lourdes. Autrefois l'homme qui volait un pain risquait le bagne. Aujourd'hui ce mince délit, à supposer qu'il soit poursuivi, n'entraînerait qu'une amende. Un vol plus important sera sanctionné d'une peine de prison avec sursis (à moins de récidive). **Cette indulgence s'explique parce que le progrès économique diminue la tendance au délit** (une heure de travail le plus mal payé suffit — et au delà — à l'heure actuelle en France pour l'achat d'un pain de deux kilos).

C'est une lutte acharnée contre les fléaux sociaux (taudis, alcool), un effort pour rendre la vie de tous plus sûre et moins pénible qui est ce qu'il y a à la longue de plus payant pour combattre les actes antisociaux. Certes il ne s'agit pas seulement de progrès économique. La délinquance juvénile actuelle n'a pas, par exemple, des causes essentiellement économiques. Ici ce sont des œuvres d'éducation (maisons de jeunes, loisirs organisés) qui sont nécessaires. Mais, dans le sens le plus général, c'est toujours le progrès social qui en faisant échec aux impulsions criminogènes permettra de réduire au minimum les sanctions pénales.

LECTURES

Paul FAUCONNET *La responsabilité.*
Jean LAPORTE *La conscience de la liberté* (Flammarion), pp. 245-283.
Léon HUSSON *Transformations de la responsabilité* (P. U. F., 1947).
Georges BATAILLE *L'érotisme* (Éd. de Minuit) (Le problème de la transgression des interdits).
Jean NABERT *Essai sur le mal* (1955 aux P. U. F.).
Étienne BORNE *Le problème du mal* (P. U. F.), 1959).
A. HESNARD *L'univers morbide de la faute* (P. U. F., 1947).
Morale sans péché (P. U. F., 1954).
Étienne DE GREEF *Introduction à la criminologie* (Bruxelles, 1946).
Paul RICŒUR *Finitude et culpabilité* (Aubier, 1960).
André VERGEZ *Faute et liberté* (Belles Lettres 1969).

On pourra lire par ailleurs les œuvres de DOSTOIEVSKI : *Les frères Karamazov, Crime et châtiment, les Possédés, Souvenirs de la maison des morts;* SARTRE : *Les sequestrés d'Altona,* Oscar WILDE : *De Profundis.*

et sur le problème de la peine capitale :

KŒSTLER et CAMUS *Réflexions sur la peine capitale* (Calmann-Lévy).
Jean IMBERT *La peine de mort* (coll. U2 Colin, 1967).

TEXTES A COMMENTER

1. Au témoignage du Philosophe (1) l'opinion de Socrate fut que jamais la science ne pourrait être surpassée par la passion; aussi Socrate faisait-il de toute vertu une science et de tout péché une ignorance. En quoi il y a du vrai : La volonté étant la faculté du bien au moins apparent elle ne se porte jamais au mal sans que la raison y voit quelque apparence de bien et c'est pour cela que la volonté ne tendrait jamais au mal s'il n'y avait du côté de la raison ignorance ou erreur. D'où ce mot des Proverbes (XIV, 22) : « Ils sont dans l'erreur ceux qui font le mal. »

Mais c'est aussi un fait d'expérience que beaucoup agissent contrairement à ce qu'ils savent être bien. Ce fait est même confirmé par autorité divine dans le passage de saint Luc (XII, 47) sur « le serviteur qui a connu la volonté de son maître et n'en a rien fait » et dans le passage de saint Jacques sur « celui qui sait faire le bien et qui n'en fait rien » (17). Ce que dit Socrate n'est donc pas absolument vrai et il faut faire à ce sujet plusieurs distinctions comme l'enseigne le Philosophe (1) au livre VII de son Éthique.

En effet, l'homme a besoin pour se bien conduire d'une double science. Il lui faut avoir des principes généraux et savoir en faire les applications particulières. Si l'une ou l'autre chose vient à manquer c'est assez pour empêcher la rectitude de la volonté et celle de l'action... Il y a encore autre chose à remarquer c'est que rien n'empêche une chose d'être sue d'une manière habituelle et pourtant de ne pas être présente à l'esprit d'une manière actuelle... Celui qui est engagé dans la passion en arrive à ne plus avoir présent à l'esprit dans les cas particuliers ce qu'il sait pourtant bien d'une manière générale, la passion étant un empêchement à ce que certaines pensées se fassent jour... Le fait même que la raison puisse dans un cas particulier trouver bien ce qui ne l'est pas vient de quelque passion... De même que l'homme ivre peut parfois proférer des mots profonds dont il est cependant bien incapable mentalement de discerner la signification, de même celui qui est dans la passion encore qu'il profère des lèvres que ce qu'il fait n'est pas à faire ne laisse pas d'avoir en son for intérieur le sentiment que c'est à faire.

(Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, 1, 2 *ae*, question 77, art. 2.)

Dans cette page saint Thomas reprend les objections d'Aristote contre la thèse socratique : « Nul n'est méchant volontairement. » Mais ces « objections » n'aboutissent-elles pas plutôt à la confirmation de l'idée socratique qu'à sa réfutation?

2. Dostoïevsky avait écrit : « Si Dieu n'existait pas, tout serait permis. » C'est là le point de départ de l'existentialisme. En effet, tout est permis si Dieu n'existe pas, et par conséquent l'homme est délaissé, parce qu'il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s'accrocher. Il ne trouve d'abord pas d'excuses. Si, en effet, l'existence précède l'essence, on ne pourra jamais expliquer par référence à une nature humaine donnée et figée; autrement dit, il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté. Si, d'autre part, Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite. Ainsi, nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine lumineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre. Condamné, parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait.

(J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme.*)

---

(1) « Le philosophe » c'est pour saint Thomas le philosophe par excellence autrement dit Aristote.

SUJETS DE DISSERTATIONS OU DE DÉBATS

— Peut-on apprécier la responsabilité d'autrui?

— L'homme a-t-il le droit de punir l'homme?

— Est-on fondé à parler d'une « responsabilité collective »?

— Comment comprenez-vous cette pensée de Pascal : « Jamais on ne fait le mal si pleinement et si gaiement que quand on le fait par conscience? »

— Expliquez et s'il y a lieu discutez ce texte de BAUDELAIRE : (*Journaux intimes*, III) « La volupté unique et suprême de l'amour gît dans la certitude de faire le mal. Et l'homme et la femme savent de naissance que dans le mal se trouve toute volupté » (on trouvera dans le célèbre ouvrage de Georges Bataille, *L'érotisme*, le développement de cette idée que toute volupté réside dans la transgression. On opposera à cette opinion celle de Socrate et de saint Thomas, bien exprimée aujourd'hui dans cette formule du R. P. Geffré : « Le péché c'est le contraire du bonheur »).

— Commentez cette définition de SAINT-EXUPÉRY : « Être homme c'est précisément être responsable. »

— Commentez ce dialogue de deux personnages du romancier Michel de Saint-Pierre *(Murmures de Satan)* :

« — (Monique Dewinter) : Je sais que dix millions d'Hindous et près de quinze millions de Chinois meurent de faim chaque année sur les routes d'Asie. Cependant j'ai la cruauté de vouloir nourrir et loger mes enfants. De vouloir les nourrir et les loger très bien... Parce que je suis responsable de *mes* enfants.

— Nous sommes tous responsables de tous, dit Jean. »

(Phot. Keystone)

Ces noirs victorieux et fêtés aux Jeux Olympiques de Mexico ne sauraient nous faire oublier ceux de leurs frères qui sont encore humiliés ou méprisés à cause de leur race.

Le racisme est la doctrine qui nie l'égalité des divers groupes humains, qui affirme l'existence d'une hiérarchie morale, culturelle des groupes d'après leurs différences raciales, biologiques. Doctrine fausse car l'histoire montre que l'éclat des civilisations fut toujours sans relation avec les races. A l'époque où il n'était de civilisation que méditerranéenne Cicéron méprisait les barbares du Nord, ces grands blonds stupides en état de sous-développement. Depuis, sous l'influence de facteurs historiques multiples (et par exemple de la boussole qui permet de se guider sur les mers nuageuses du Nord sans voir les astres) l'axe de la civilisation s'est déplacé sans que les types biologiques des divers peuples se modifient. Le sous-développement technique des peuples africains n'indique nullement une infériorité raciale. N'oublions pas qu'au XIIe siècle, au temps du grand empire Songhaï, Tombouctou avait une Université analogue aux autres universités médiévales.

Le racisme n'est nullement la conséquence d'un jugement objectif. C'est une réaction affective, névrotique. Les frustrations subies dans la vie sociale déclenchent des réactions agressives qui s'exercent tout naturellement contre des minorités aisément reconnaissables (par exemple par la couleur). C'est le mécanisme du bouc émissaire. Au Moyen Age les épidémies de peste provoquaient toujours des persécutions antisémites. Dans le Sud des U.S.A. on a montré qu'il y avait des corrélations statistiques entre le nombre annuel de lynchages de noirs et les fluctuations du prix du coton.

A. V.

CHAPITRE X

La justice et le respect de la personne
La charité

I — LA JUSTICE ET L'ÉGALITÉ DES PERSONNES

Le terme de justice désigne un idéal universel et en même temps une vertu personnelle. On parle de justice et aussi des justes. Mais le mot implique toujours une idée de **rigueur rationnelle.** Un juste c'est un sage, presqu'un saint mais avec une idée de précision presque mathématique. Le juste observe tous ses devoirs sans compromission ni défaillance. Quand la raison s'applique aux sciences, à la logique, son idéal est l'objectivité, la **justesse.** La même exigence se nomme **justice** quand elle concerne les actes. La rectitude, la droiture définissent une ligne géométrique et aussi la conduite de l'honnête homme. Songez aux termes équité, égalité, au symbole de la balance.

Cette idée d'exactitude mathématique est toujours présente quand il s'agit de justice. La justice c'est le respect rigoureux des droits de chacun (justicia vient de jus, droit), c'est le fait d'accorder à chacun son droit (jus suum cuique tribuere).

Ainsi la justice raisonnable exige avant tout que chaque individu ne compte que pour un. Lorsque Kant nous demande de nous fier seulement, en morale, à des maximes susceptibles d'être érigées en règles universelles, lorsqu'il nous invite avant d'agir à nous poser la question : « Et si tout le monde en faisait autant? », nous voyons à l'œuvre l'exigence de justice. La justice s'oppose avant tout à l'impérialisme des tendances égoïstes. Chaque être vivant tend, comme disait Schopenhauer, à se prendre pour le vouloir-vivre tout entier, c'est-à-dire à s'**affirmer aux dépens des autres** et la justice vient troubler cette spontanéité biologique : à chacun sa part, dit-elle. Il faut tenir compte des autres et partager avec eux selon

une juste proportion. M. Madinier écrit en ce sens : « La justice est l'inhibition des valeurs biologiques par la raison (1). »

Depuis Aristote il est classique de distinguer trois formes de justice : la justice commutative, la justice distributive et la justice répressive. En chacune d'elles nous retrouvons l'exigence d'égalité, de proportionnalité rationnelle.

a) La **justice commutative** est celle qui doit présider aux échanges; sa règle est l'égalité mathématique. Un échange est juste lorsque les deux termes échangés ont la même valeur (c'est-à-dire lorsque chacun d'eux est échangeable contre le même troisième; deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles). **Derrière l'équivalence, exigée par la justice, des objets échangés, nous reconnaissons l'affirmation de l'égalité des personnes des échangeurs.** C'est parce que chacun d'eux a les mêmes droits qu'aucun des échangeurs ne doit être lésé.

b) **La justice distributive.** Ici l'exigence d'égalité se présente sous une forme différente. En effet il peut paraître injuste de distribuer des rétributions égales à des hommes inégaux. La justice distributive établit l'égalité entre les rapports de quatre termes (deux choses et deux personnes). Le bon candidat recevra la bonne note, le mauvais candidat la mauvaise note.

c) **La justice répressive.** Même sous ses formes les plus primitives et les plus grossières, la répression judiciaire fait intervenir un souci de proportion mathématique. La loi du talion : « œil pour œil, dent pour dent » est une véritable équation. Nous retrouvons l'exigence d'égalité dans les formes plus évoluées de la justice répressive. Certes il ne s'agit plus de faire subir au coupable exactement le même mal qu'il a lui-même commis; du moins la gravité des peines demeure-t-elle proportionnelle soit tout d'abord à la gravité du dommage lui-même, soit à la fois à la gravité du dommage et à la culpabilité de l'auteur de l'infraction (dont les intentions sont prises en compte).

On voit cependant par ces remarques — comme d'ailleurs par la différence traditionnelle entre l'égalité brute de la justice commutative et l'égalité proportionnelle de la justice distributive — que dans son exécution concrète, le principe de l'égalité des personnes est susceptible d'applications diverses.

Il nous faut donc tenter d'approfondir cette notion d'**égalité** des personnes reconnue fondamentale et souvent si mal comprise.

L'idée est d'origine chrétienne (toutes les âmes ont la même dignité puisque toutes, créées par un même Dieu, ont été rachetées par le sang de Jésus-Christ). Elle est reprise, sous une forme laïcisée, par la Révolution française. La déclaration des Droits de l'homme proclame que « tous les

---

(1) *Conscience et amour*, p. 119.

(Photo les Artistes Associés)

SIDNEY POITTIER ET ROD STEIGER DANS
« DANS LA CHALEUR DE LA NUIT »

On connaît l'histoire : dans un des états du sud des U.S.A., un homme est trouvé assassiné. Le meurtrier ne peut être qu'un noir selon l'éthique traditionnelle de ces bons blancs. Or, non seulement le héros du film appréhendé comme suspect, presqu'inculpé n'est pas un assassin — mais c'est l'un des plus grands spécialistes de criminologie et il est même chargé de mener l'enquête en passant au-dessus du chef de la police locale, horriblement raciste au départ. Au cours du récit les deux hommes apprendront à se connaître et le policier traditionnel comprendra tardivement que son collègue noir le surclasse infiniment. Dans ce film courageux et sympathique le problème de la guerre des races est à la fois remarquablement évoqué et idéalement résolu. La réalité se situe-t-elle au même niveau? La décolonisation qui s'est substituée un peu partout dans le monde au colonialisme impénitent, a montré combien cette notion de race était périmée. Mais, si personne ne veut se dire vraiment raciste, n'a-t-on pas bien souvent une répulsion instinctive à l'idée d'épouser, de danser avec ou d'habiter sous le même toit qu'un noir? Le racisme n'est pas un concept, c'est un affect; il n'est pas rationnel, mais purement sensitif. C'est malgré soi — parfois — que l'on est raciste. Raison de plus pour s'en défendre, pour extirper ce monstre de soi-même en s'interdisant de tenir un groupe ethnique pour supérieur à un autre. Racisme, colonialisme, antisémitisme sont autant de ferments de haine, de violence et de guerre. Il n'est de société normalement constituée que dans la paix, l'amour et la fraternité.

D. H.

hommes naissent **égaux en droit ».** Retenons cette formule, assez claire pour dissiper bien des équivoques. **Il ne s'agit pas d'affirmer que les hommes sont égaux en fait,** identiques les uns aux autres à tout point de vue, mais que malgré leur diversité et leurs inégalités de fait, ils ont droit, participant tous à la **dignité humaine,** au respect exigible par toute **personne** raisonnable.

L'inégalité de fait entre les hommes est d'une part une **inégalité naturelle** (l'inégalité des **talents** et des **aptitudes :** les hommes ont une santé plus ou moins bonne, une intelligence plus ou moins vive, un équilibre mental plus ou moins précaire, une moralité plus ou moins sûre; n'y a-t-il pas à côté des justes et des saints des « pervers constitutionnels »?).

Il y a aussi des **inégalités artificielles** dues aux conditions sociales et à l'argent (certains ont de grandes ressources matérielles, des loisirs; d'autres ont à peine le nécessaire. Sur **quatre** hommes qui meurent dans le monde, encore aujourd'hui **un** meurt de faim). L'institution de l'héritage introduit dès le départ des inégalités, renforcées parfois par le système des castes, chaque individu ne pouvant sortir de la caste où il est né. Ainsi certains sont d'emblée condamnés à la misère alors que d'autres n'ont eu, pour être heureux, qu'à « se donner la peine de naître ». Même dans des sociétés où n'existent ni castes, ni propriété privée, ni héritage, il existe de ces inégalités au départ; on accordera que le fils d'un haut fonctionnaire soviétique — bénéficiant du confort et de la culture de son milieu familial — est mieux placé pour réussir son existence que l'enfant d'une famille de pauvres montagnards du Caucase!

Une fois reconnues ces inégalités, la question se pose de savoir en quel sens l'exigence d'égalité peut se faire valoir.

L'État démocratique entend tout d'abord assurer l'égalité civile : il s'agit d'imposer à tous les citoyens, quels qu'ils soient, un même système de droits et d'obligations. En France, aujourd'hui, chacun a le devoir d'accomplir le service militaire (1) (on ne peut plus comme il y a cent ans « se racheter » pour de l'argent). Riche ou pauvre l'auteur d'un délit doit, en principe, être traduit devant les tribunaux. Chaque Français est électeur, chaque enfant a droit à l'instruction primaire. Tous les candidats à un examen sont placés dans les mêmes conditions, égalité soulignée souvent par l'anonymat des copies (le fils du ministre, comme le fils du balayeur peut échouer au baccalauréat).

Cette exigence d'égalité n'a pas pour but d'uniformiser les hommes, de niveler les talents et les différences naturelles. Tout au contraire, **en « égalisant les chances au départ » on veut permettre à chacun**

---

(1) Notons cependant que même ici le principe de l'égalité n'exclut pas certains privilèges. Un homme peut être exempté du service militaire, pour raisons de santé par le « Conseil de Révision ». Un père de famille nombreuse ne sera appelé en cas de mobilisation partielle qu'avec une « classe d'âge » nettement antérieure à la sienne. Les « privilèges » de l'Ancien régime étaient d'un autre ordre. Mais ceux qui les fondèrent les croyaient eux aussi justifiés en raison. L'égalité humaine ne peut être une égalité arithmétique simple.

d'épanouir ses dons naturels. Il semble juste et profitable pour toute la communauté que les hommes les plus capables exercent les fonctions les plus élevées ; parfois l'évolution des techniques et des problèmes sociaux et nationaux l'exige impérieusement. Chamfort raconte que sous le règne de Louis XV, malgré les ordonnances de M. de Ségur, les examinateurs proposaient des roturiers pour la fonction d'officier d'artillerie ; car il leur paraissait plus essentiel, à ce poste, d'avoir des connaissances mathématiques poussées que d'être gentilhomme.

Mais si la justice distributive réclame que des hommes naturellement inégaux soient traités inégalement — par exemple que le directeur de l'usine ait un salaire beaucoup plus élevé que le manœuvre — la disparition de certaines injustices sociales, de certaines inégalités artificielles n'aura-t-elle pas pour effet de souligner davantage la cruauté des inégalités naturelles? Dans un monde où l'argent, la faveur, le hasard distribuent abondamment leurs privilèges, chacun peut se consoler de la médiocrité de sa condition en accusant l'injustice des hommes. Mais dans un monde où régnerait la « justice », où chacun serait « à sa place », suivant ses aptitudes réelles, les plus mal lotis ne se trouveront-ils pas réduits au désespoir?

On peut faire à ce propos deux remarques :

a) Tout d'abord les inégalités naturelles entre les hommes sont peut-être moins importantes en réalité qu'elles ne le semblent aujourd'hui. A la différence d'Alexis Carrel, qui participant aux illusions des classes privilégiées expliquait les inégalités sociales actuelles à partir des inégalités naturelles (il osa écrire : « ceux qui sont aujourd'hui des prolétaires doivent leur situation inférieure aux tares héréditaires de leur corps et de leur esprit »), il nous faut peut-être **nous demander si les soi-disant inégalités naturelles ne sont pas plutôt la conséquence, bien souvent, d'injustes inégalités sociales.** Les mauvaises conditions d'existence, le défaut d'argent, l'abrutissement des trop longues journées de travail, l'insalubrité des taudis, étouffent définitivement les personnalités, empêchent les dons de s'épanouir. La santé physique s'altère, l'intelligence privée d'horizon, de possibilités de culture s'étiole. De même l'insécurité, la misère peuvent décourager le sens moral. Le désespoir, bien plus que les « mauvais instincts » explique le recours aux tristes refuges de l'alcoolisme et de la débauche. Les dons naturels, privés du milieu qui leur permet de se fortifier, de s'exercer ne sont plus rien. Saint-Exupéry, devant des enfants misérables, entassés dans un camp, se révoltait à l'idée qu'il y avait peut-être, parmi eux, un « Mozart assassiné ». Si tous les hommes vivaient dans des conditions sociales favorables, il y aurait sûrement entre eux beaucoup moins de ces inégalités que nous disons trop facilement « naturelles ».

b) Sans doute certaines inégalités subsistent. Mais doivent-elles entraîner inévitablement des différences considérables dans la condition

matérielle? On peut admettre la possibilité d'une société où l' « éventail » des revenus serait moins large qu'aujourd'hui. Même si le balayeur doit toujours être moins bien rémunéré que le ministre, on accordera qu'une République qui se veut « démocratique et sociale » (1) lui attribue cependant la possibilité de mener une vie décente, de se loger, de se nourrir, de s'habiller correctement. Le principe de la justice distributive : « à chacun selon ses œuvres » doit composer avec un principe plus humain : « à chacun selon ses besoins ». La règle actuellement appliquée des allocations familiales identiques pour le même nombre d'enfants — quel que soit le salaire professionnel du père de famille — s'inspire très exactement de ce principe.

En fait l'égalité des personnes est une notion tout à fait fondamentale et qui est éprouvée avec une intensité extraordinaire chaque fois que de grandes épreuves font oublier aux hommes les inégalités artificielles introduites par une civilisation complexe. S'il est vrai que l'inégalité sociale fait trop aisément perdre de vue l'égalité naturelle (2), celle-ci est retrouvée dès que les hommes se trouvent unis dans le dénuement. Ceux qui ont vécu l'expérience de la guerre, et plus encore ceux qui ont été prisonniers, déportés, le savent. Là les fortunes, les titres, les talents ne comptent plus. Il ne reste plus que des hommes et chaque vie a la même fragilité et le même prix.

II — LA JUSTICE ET LA CHARITÉ

Nous venons de voir que la justice distributive devait, à l'occasion, atténuer sa règle de proportionnalité pour obéir à une exigence humaine plus impérieuse. En fait si la justice est « un effort pour logiciser l'idéal, pour le réduire à un aspect quantitatif » (3), il faut bien remarquer qu'on ne peut « quantifier » que des choses. L'éthique s'adresse à la personne, la stricte justice mathématique doit s'accomplir. Aristote déjà avait senti, au-delà de la justice, la nécessité de la « philia » (sentiment de bienveillance qui anime les personnes les unes à l'égard des autres). La justice se perd dans la « philia » qui l'enveloppe et la dépasse. La charité, amour des personnes les unes pour les autres, est une philia chrétienne.

a) OPPOSITION TRADITIONNELLE DE LA JUSTICE ET DE LA CHARITÉ

1° Tandis que la justice concerne des aspects objectivables de l'existence, régularise les échanges, les fonctions, instaure un système de droits

---

(1) Constitution de la Ve République française.

(2) « C'est un fait avéré que Madame, fille du Roi, jouant avec une de ses bonnes regarda sa main et après avoir compté ses doigts : « Comment, dit l'enfant avec surprise, vous avez cinq doigts comme moi? » Et elle recompta pour s'en assurer. » (CHAMFORT, *Maximes et anecdotes*, Éd. du Rocher, Monaco 1944, p. 96).

(3) MADINIER, *Conscience et amour*, p. 120.

et de devoirs réciproques, définissant ainsi les conditions d'une **solidarité,** la charité vise plutôt à instaurer une **communauté** de personnes (M. Madinier définit la communauté « l'unité d'une société de personnes aimées et aimantes ou chacune tire son être et sa joie du don qu'elle fait d'elle-même à toutes les autres »). D'où l'opposition entre l'universalité abstraite de la justice et le caractère concret et personnel de la charité. La justice instaure une loi générale. La charité inspire tel acte de dévouement envers telle personne. La justice dit : « Pas plus à Pierre qu'à Paul », mais ne s'intéresse pas à ce qui est réellement, concrètement donné à chacun d'eux, tandis que la charité concerne les personnes singulières. Comme dit Madinier : « La charité s'efforce de substituer à l'ordre des Lui, l'ordre des Toi et des Moi de façon à créer un véritable Nous » (1).

2° On présente souvent la justice comme purement négative (ne pas nuire à autrui) ou tout au plus réparatrice (payer ses dettes, c'est rétablir un équilibre antérieur). La justice préserve un ordre social donné. C'est un principe de conservation et d'équilibre. Au contraire la charité serait seule positive et se proposerait de prendre autrui pour fin, de lui faire réellement du bien. Au principe de justice « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fît », la charité préfère le principe positif : « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te fît. »

3° La charité seule exprime le désintéressement et la générosité absolus. La justice en effet nous demande de ne pas réclamer plus que notre part, mais nous permet de revendiquer cette part qui nous est due. Par là, la justice est en partie prisonnière des tendances, des besoins. L'appel à la justice n'est pas toujours pur d'envie, de jalousie, d'agressivité. Et dans le meilleur des cas, même si la justice revendicatrice n'est pas l'envieux « ressentiment », tout au plus serait-elle, suivant la formule de Madinier, « médiatrice entre l'égoïsme biologique et la charité ». Car la charité ne fait pas de calcul. Elle instaure le don, non le partage. « Tandis que la justice consiste à donner à autrui ce qui est à lui, la charité consiste à donner ce qui est à soi. » M. Jankélévitch écrit à ce sujet : « Etre juste, si c'est n'être que juste, c'est comme un habit qui habille juste et fait par suite étriqué et mesquin. La justice économe habille juste sans nul battement ni bavure, ni marge de sécurité (2). » En ce sens l'idéal de justice ne serait qu'un minimum moral, largement dépassé par la charité.

4° Mais dans ces conditions la charité — qui dépasse la justice et la raison — ne saurait être exigible. Tandis que la justice est toujours fondée sur un droit, le don charitable va bien au-delà du droit exigible. Le maître de la vigne, dans la célèbre parabole évangélique des ouvriers de la onzième heure, décide de donner le même salaire à ceux qui n'ont travaillé qu'une heure qu'à ceux qui sont aux champs depuis le petit jour. Il est clair que

---

(1) MADINIER, *op. cit.*, p. 128.
(2) JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, p. 423.

cette charité faite aux ouvriers de la onzième heure n'était pas un dû. Aussi certains concluent-ils que tandis que la justice est strictement nécessaire, la charité prendrait quelque apparence de gratuité. Et les devoirs de charité ne pourraient être que larges, imprécis (rien ne détermine le nombre d'heures à passer au chevet d'un malade solitaire, par exemple).

Cette opposition justice-charité peut se traduire en termes bergsoniens. M. Jankélévitch écrit par exemple : « la justice est à la charité comme le négatif au positif, ou comme le clos à l'ouvert, comme le bon sens conservateur à l'invention créatrice » (1). Le thème de la justice se retrouve dans la morale sociale de Bergson, code utilitaire visant la conservation des sociétés closes, tandis qu'on reconnaît la charité dans l'appel du héros et du saint. Dans cette perspective la justice incarnée en institutions et règles précises résulte des grandes innovations passées de l'élan charitable. La justice c'est de la charité pétrifiée. La charité c'est l'invention éthique saisie sur le vif de son élan (2).

b) CRITIQUES RATIONALISTES ET SOCIALISTES

Cette distinction de la justice et de la charité, qui semble solide et à première vue toute innocente, suscite cependant la méfiance et parfois l'indignation des rationalistes.

1° Tout d'abord l'idée d'une justice purement conservatrice et « close », limitée au respect de l'ordre établi peut apparaître comme une conception tout à fait fausse. Il y a confusion ici, de ce qui est **juste** avec ce qui est **légal**. Or ce qui est conforme aux lois peut être moralement injuste. **L'idéal de la justice morale n'est ni clos, ni négatif, ni conservateur.** C'est **un idéal transcendant de la raison** au nom duquel précisément on peut critiquer les lois écrites et les améliorer.

2° Ensuite l'idée d'une charité « large », « gratuite », semble susceptible d'interprétations dangereuses. On peut dire en effet que la théorie traditionnelle des rapports de la justice et de la charité est deux fois suspecte. Suspecte d'abord en **minimisant, en étriquant la justice, en la réduisant au maintien de l'ordre établi;** suspecte ensuite **en considérant comme facultative toute initiative qui dépasse cet ordre.** Ainsi la personne charitable aura peut-être l'impression de faire plus que son devoir, de faire plus que la justice, alors qu'en fait elle ne corrige qu'à peine les injustices régnantes. Parfois même on verra dans les pratiques charitables un véritable machiavélisme pour faire accepter l'injustice aux exploités. M. Jankélévitch résume ces critiques socialistes d'une façon très brillante : « Toute la ruse des bonnes consciences, bien pensantes et bien nourries, revient à donner au pauvre comme une gracieuseté ce qui lui est dû comme son droit, à lui faire en somme généreusement cadeau de son bien propre... Le pauvre sera spolié et de plus comme on lui a fait croire

---

(1) JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, p. 421.
(2) Pour Madinier « la justice est à la charité comme le discours à l'intuition ».

qu'il n'avait droit à rien, il remerciera son voleur. Détroussé et reconnaissant ! Que dites-vous de l'opération? Une si bonne affaire ne mérite-t-elle pas que le riche jette du lest et au besoin même reprise les guenilles de son mendiant pour être sûr que son mendiant continuera de vivre déguenillé, l'habit en haillons et le cœur inondé de gratitude? (1) » Il convient aussi de souligner l'équivoque des « devoirs facultatifs ». A ce propos, on peut rappeler le passage de Dante dans la Divine Comédie où nous apprenons que les damnés les plus cruellement châtiés sont, non ceux qui ont fait le mal, mais ceux qui « n'ont pas fait le bien » (2).

3º Enfin on a fait remarquer que l'**initiative charitable quelquefois partiale est toujours partielle.** Quelquefois **partiale :** car le donateur, s'il estime sa bonté gratuite et facultative, se juge autorisé à la réserver à certains, à en exclure d'autres. Il est arrivé plus d'une fois que des groupes confessionnels réservent leur charité aux malheureux qui appartiennent (ou qui font semblant d'appartenir) à la même secte, prenant à la lettre ce redoutable conseil de saint Jean en sa deuxième épître : « Quiconque ne demeure pas dans la vérité du Christ n'a point Dieu. Si donc quelqu'un vient vous visiter et n'apporte pas cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison et ne dites pas : sois le bienvenu ».

L'initiative charitable reste **partielle**, car elle atteint des personnes isolées, elle ne transforme pas une structure collective. M. Albert Bayet, à propos de la charité de saint Martin qui donne au pauvre la moitié de son manteau, remarque : « Cela fait un saint de plus, cela ne fait pas un pauvre de moins (3). » Soulager telle ou telle misère n'est pas une solution suffisante au problème de l'injustice économique.

4º Enfin s'il est vrai que dans l'histoire **les initiatives charitables ont précédé l'organisation de la justice,** cela n'empêche pas que dans l'ordre des valeurs c'est l'**exigence transcendante de justice** qui **fonde l'exercice de la charité.** Des actes d'abord accomplis par charité individuelle (hospitalité, tolérance, assistance) sont devenus l'objet de dispositions légales. Mais c'est que ces actes étaient justes en eux-mêmes. Lorsque saint Vincent fondait les hôpitaux, il n'avait certainement pas le sentiment de faire plus que ce qu'exigeait la justice.

Dans ces conditions, la charité ne serait plus que le sentiment d'une exigence de justice. Tout ce qui n'est pas juste est injuste (injuste l'aumône humiliante au pauvre qui devrait être légalement assisté, injuste l'aumône naïve au mendiant abusif, habile exploiteur de la pitié). Et l'acte qui se veut charitable n'a de valeur que s'il est inspiré par l'idéal de justice.

c) REMARQUES FINALES

Mais ce serait une erreur — sous prétexte de mettre en valeur la justice — que de rabaisser la charité. En fait **la charité n'est pas l'aumône.**

---

(1) *Traité des vertus*, p. 430.
(2) Cité par A. Bridoux, *Traité de morale*, Hachette, p. 100.
(3) Albert Bayet, *Mirage de la vertu.*

Elle est **l'amour du prochain.** Saint Paul, dans sa première épître aux Corinthiens, nous avertissait que nous aurions beau donner tous nos biens aux pauvres, cela ne compte pas, « si nous n'avons pas la charité ». Et la vraie charité n'a rien à voir avec les mobiles équivoques qui inspirent parfois l'aumône. « La charité est patiente, elle est bonne; la charité n'est pas envieuse ni inconsidérée, elle ne s'enfle point d'orgueil, ne cherche pas son intérêt, ne prend pas plaisir à l'injustice. Elle espère et supporte tout. » Dans cette perspective la charité conserve tout son sens à côté de la justice. **La justice définit l'idéal, la charité est le moteur de l'action morale, l'élan par lequel nous réalisons la justice,** et cette exigence du cœur qui faisait dire à « la Sauvage » d'Anouilh : « Il y aura toujours par le monde quelque chien perdu qui m'empêchera d'être heureuse ».

LECTURES

PLATON	*Gorgias, République.*
Baptiste JACOB	*Devoirs.*
Henri BERGSON	*Les deux sources de la morale et de la religion.*
Étienne DE GREEF	*Les instincts de défense et de sympathie* (P. U. F.).
Vladimir JANKELEVITCH	*Traité des vertus* (Bordas), pp. 366 à 542.
François HEIDSIECK	*La vertu de justice* (P. U. F., 1959).

On pourra lire par ailleurs *Les frères Karamazov* de DOSTOIEVSKY, et comme le problème de la justice est inséparable du problème politique on se reportera à des grands textes politiques tels que ROUSSEAU : *Contrat social,* MARX : *Manifeste communiste,* PROUDHON : *Textes choisis « Justice et liberté »* (coll Khodoss, P. U. F.).

Fidèle à la méthode de Rauh on pourra étudier l'exigence de justice à propos d'un problème concret (par exemple on se référera au numéro spécial de la revue *Les temps modernes* sur *Le conflit israélo-arabe*).

TEXTE A COMMENTER

« Les hommes prétendent que par nature il est bon de commettre l'injustice et mauvais de la souffrir mais qu'il y a plus de mal à la souffrir que de bien à la commettre... Voilà l'origine et l'essence de la justice : elle tient le milieu entre le plus grand bien — commettre impunément l'injustice — et le plus grand mal — la subir quand on est incapable de se venger. Entre ces deux extrêmes la justice est aimée non comme un bien en soi, mais parce que l'impuissance de commettre l'injustice lui donne du prix.

Donnons licence au juste et à l'injuste de faire ce qu'ils veulent; suivons-les, et regardons où l'un et l'autre les mène le désir. Nous prendrons le juste en flagrant délit de poursuivre le même but que l'injuste. La licence dont je parle serait surtout significative s'ils recevaient le pouvoir qu'eut jadis dit-on Gygès le Lydien. Cet homme était berger au service du roi qui gouvernait alors la Lydie. Un jour au cours d'un violent orage le sol se fendit et il se forma une ouverture béante près de l'endroit où Gygès faisait paître son troupeau... Il y aperçut un cadavre... qui avait à la main un anneau d'or dont il s'empara... Or à l'assemblée habituelle des bergers, il se rendit portant à son doigt cet anneau. Ayant pris place au milieu des autre, il tourna par hasard le chaton de la bague vers l'intérieur de sa main, il devint invisible à ses voisins qui parlèrent de lui comme s'il était parti. Étonné, il mania de nouveau la bague en tâtonnant, tourna le chaton en dehors, et ce faisant redevint visible. S'étant rendu compte de cela, il répéta l'expérience pour voir si l'anneau avait bien ce pouvoir; le même prodige se reproduisit; en tournant le chaton en dedans il devenait invisible, en dehors visible.

Dès qu'il fut sûr de son fait il fit en sorte d'être au nombre des messagers qui se rendaient auprès du roi. Arrivé au palais, il séduisit la reine, complota avec elle la mort du roi, le tua et obtint ainsi le pouvoir. Si donc il existait deux anneaux de cette sorte et que le juste reçut l'un, l'injuste l'autre, aucun, pense-t-on, ne serait de nature assez adamantine pour persévérer dans la justice et pour avoir le courage de ne pas toucher au bien d'autrui alors qu'il pourrait prendre sans crainte ce quil voudrait sur l'agora... tuer les uns, briser les fers des autres et faire tout à son gré, devenu l'égal d'un dieu parmi les hommes. »

(Discours de Glaucon in Platon, *République II*, 359 *a*-360 *d*, Éd. Garnier, trad. Baccou, pp. 43 à 45.)

SUJETS DE DISSERTATIONS OU DE DÉBATS

— Justice et équité. (L'opposition de la justice et de l'équité recouvre à peu près celle du *droit positif* écrit et du *droit naturel*, moral. *L'équité c'est la justice morale, idéale, celle qui transcende les règlements et les lois*. La loi écrite peut en effet trahir dans certains cas l'exigence de justice qu'elle prétend traduire : « summum jus, summa injuria ». L'équité apparaît non seulement dans la critique du droit établi, mais aussi dans l'application de la loi à telle circonstance particulière dont les conditions ne sont pas toutes prévisibles par un code écrit. D'après le vocabulaire de Lalande, l'équité est « le sentiment sûr et spontané du juste et de l'injuste en tant surtout qu'il se manifeste dans l'appréciation d'un cas concret et particulier ».)

— En quel sens a-t-on pu dire que la justice exige « l'instauration d'une égalité entre les personnes »?

— Commentez cette définition de Proudhon : « La justice c'est le respect de la dignité humaine en quelque personne et dans quelque circonstance qu'elle se trouve compromise et à quelque risque que nous expose se défense. »

— La charité est-elle la « négation de la justice »?

— Essayez d'expliquer, et s'il y a lieu discutez cette boutade d'Alain : « Être bon pour son semblable c'est le traiter comme un chien ».

(Alain veut dire qu'envers son semblable il faut être « juste », la « bonté » étant ici considérée comme une attitude un peu condescendante de grand seigneur, attitude qui ne peut s'adresser qu'à un inférieur, à un être qui ne saurait participer aux valeurs de la raison.)

— Commentez cette définition de Leibniz : « La justice est la charité conforme à la sagesse. »

— Commentez cette formule de M. Madinier : « La justice est à la charité comme le discours à l'intuition. »

— Quel sens donnez-vous à ce conseil de Lanza del Vasto : « Pour ne haïr personne, tu haïras bien des choses? »

— Que pensez-vous de cette affirmation du romancier Edmond Jaloux : « Rien ne nous rend plus injustes que de souffrir d'une injustice? »

— Peut-on dire avec Freud que « la justice est la sublimation de la jalousie »? (sur ce point on lira avec fruit l'ouvrage de de Greef, *Les instincts de défense et de sympathie*. De Greef remarque que « le sentiment de justice est surtout vécu sous forme d'injustice subie »).

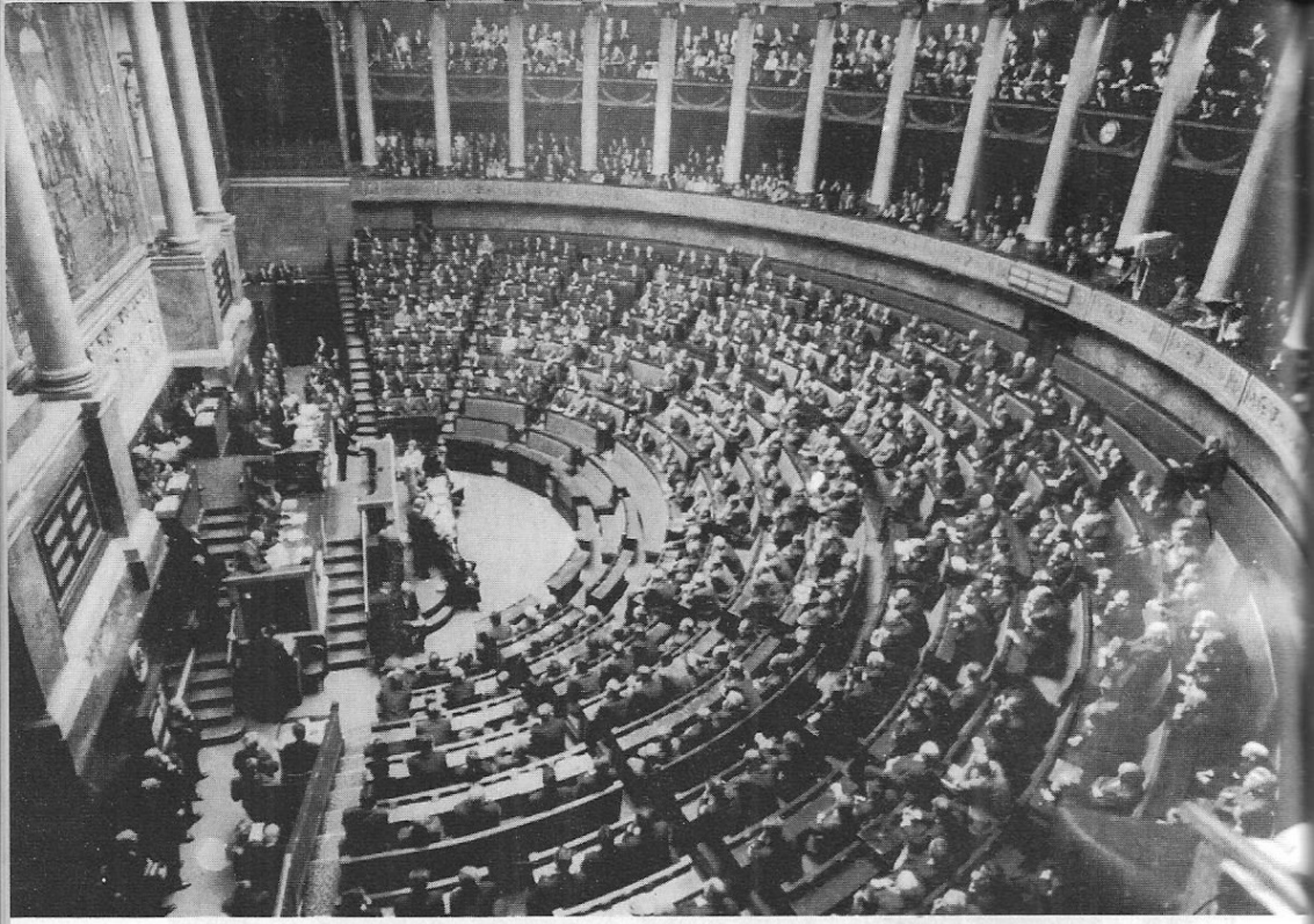
— Commentez cette pensée de Pascal : « Il n'y a que deux sortes d'hommes : les uns justes qui se croient pécheurs, les autres pécheurs qui se croient justes. »

— Que pensez-vous de cette définition de G. Madinier : « L'amour ou la charité s'efforce de substituer à l'ordre des *lui* l'ordre des *toi* et des *moi* de façon à créer un véritable *nous*? »

— Justice et violence.

Voilà ce qu'il ne faudrait plus jamais voir; voilà ce qu'il faudrait proscrire et rayer de la surface du globe. Cette lèpre des taudis nous concerne tous et nous touche personnellement. Faire de la morale, c'est d'abord et avant tout penser qu'une multiplicité d'hommes vivent dans des conditions atroces d'insalubrité, que l'on ne peut pas dire « à quoi bon », qu'il faut agir pour aider par la charité d'abord, par la justice ensuite, pour que cesse le paupérisme, pour que disparaisse la misère. Victor Hugo le disait déjà à peu près en ces termes (construire une maison, c'est fermer une prison). Il est notoire que la criminalité juvénile et l'alcoolisme sont en raison inverse de la reconstruction.

D. H.



(Phot. Keystone)

L'Assemblée Nationale que vous voyez ici réunie (session de printemps 1967) reste le symbole de la démocratie. Les députés, dont la mission essentielle est d'élaborer et de voter les lois, sont élus au suffrage universel. Le pouvoir légitime « est dans les urnes » dit-on très justement.

Certes on peut discuter des modalités du suffrage universel, opter soit pour un scrutin de liste à la « proportionnelle » (qui a l'avantage de représenter les minorités, qui a l'inconvénient de ne dégager souvent que de faibles majorités et d'entretenir l'instabilité politique) soit pour un scrutin uninominal à deux tours qui dégage des majorités plus franches. On peut aussi contester certains découpages électoraux (il n'est pas normal qu'il suffise par exemple de vingt mille suffrages, dans telle circonscription campagnarde réputée « modérée » pour faire un député, alors qu'il en faudra cent mille dans telle banlieue ouvrière).

Mais le principe du suffrage universel nous semble en lui-même incontestable. C'est le seul moyen, Rousseau l'a bien montré, de dégager la « volonté générale ». Pour gouverner un pays, selon la forte parole de Rudyard Kipling, « mieux vaut compter les têtes que les couper ».

D. H.

CHAPITRE XI

Le droit

Distinguer le **fait** et le **droit,** c'est distinguer ce qui est légitime de ce qui est simplement réel. Le droit, d'une façon générale, c'est ce qui est **permis.**

Le droit nous apparaît donc fondamentalement comme une notion morale. Sans doute se distingue-t-il du devoir : le devoir est strict, m'oblige à accomplir tel acte : j'ai le devoir d'accomplir consciencieusement ma tâche professionnelle. Le droit est plus large. Il se rattache au devoir par le détour d'une double négation. Le droit c'est ce qui **n'est pas interdit.** Le droit me donne seulement des autorisations et me laisse seul juge de ma conduite à l'intérieur du champ laissé à ma liberté; j'ai le droit de me promener dans les rues, d'aller au cinéma, etc., j'en suis seul juge. Le devoir comme le droit suppose des **règles** morales : mais, par opposition à la règle du devoir qui semble contraindre ma liberté en ce qu'elle exige certains actes et en interdit d'autres, la règle du droit, au contraire, semble protéger cette liberté, lui fournir des occasions d'exercice.

Donc, par opposition au **devoir,** le droit apparaît comme un **pouvoir.** Dans plusieurs langues, il y a deux mots pour exprimer le pouvoir (en anglais I can et I may); je peux ce qui est **matériellement possible,** mais en un autre sens, je peux aussi ce qui est **moralement permis.** C'est ce dernier « pouvoir » qui est le droit. Le droit, disait Leibnitz, est un « pouvoir moral », c'est-à-dire un pouvoir conforme à des règles.

Mais, si le droit est ce qui est **permis par une règle,** encore faut-il distinguer la **règle morale,** intérieure à la conscience, et la **règle sociale** imposée par la collectivité sous forme de loi écrite ou de coutume acceptée par tous les membres du groupe. Par exemple je suis locataire d'un appartement meublé et je me demande si mon propriétaire a le **droit** de m'expulser. Cette question peut s'entendre en deux sens :

a) Est-il **moralement légitime** que mon propriétaire m'expulse? Mon expulsion éventuelle serait-elle conforme à ce qu'on nomme le **droit**

naturel? autrement dit, à ce que **la conscience humaine reconnaît spontanément légitime**?

Pour répondre à cette question; il suffit que je m'interroge « en conscience », peut-être que je consulte un prêtre, un honnête homme plein d'expérience; j'examinerai l'urgence des motifs humains que peut avoir le propriétaire de récupérer son appartement (après tout, cet appartement lui appartient, il désire le prêter à un membre de sa famille, etc.). Mais, d'autre part, est-il juste que je me trouve sans logis du jour au lendemain, contraint de descendre à l'hôtel malgré mes difficultés financières, etc.?

b) Mais la question : « Le propriétaire a-t-il le droit de m'expulser? » peut avoir un tout autre sens. **Cette expulsion est-elle permise par la loi**? Est-elle conforme **aux systèmes des règlements écrits, en vigueur dans mon pays** que je nomme **le droit positif**? Ici, ce n'est plus la conscience morale qui me renseignera; il faudra que je consulte un **juriste,** avocat, avoué, ou fonctionnaire de la préfecture.

Cette analyse sommaire nous indique les grands problèmes philosophiques qui se posent à propos du droit : **rapports du droit et du devoir,** de l'autorisation et de l'obligation; rapports du **pouvoir matériel** (I can) et du **pouvoir moral** (I may), autrement dit, **rapports de la force et du droit;** enfin rapports de la loi morale et de la règle sociale, autrement dit, du **droit naturel** et du **droit positif.**

I — LE DEVOIR ET LE DROIT

On peut remarquer tout d'abord la réciprocité fondamentale qui paraît exister entre le devoir et le droit. Ce qui est un droit pour moi correspond chez autrui à une obligation à mon égard. Et réciproquement, mes devoirs envers autrui sont l'exacte contrepartie de ses droits. Le manœuvre a le droit d'exiger de son employeur le « salaire minimum interprofessionnel garanti » et trois semaines de vacances. L'employeur a le devoir de lui verser ce salaire et de lui accorder ce congé. D'autre part, l'employeur a le droit d'exiger de ce manœuvre quarante heures de présence hebdomadaire à l'atelier, et l'ouvrier a le devoir d'effectuer ces heures de travail. On pourrait aisément multiplier de tels exemples. Si je suis pris à parti dans un journal, j'ai le droit de me justifier en écrivant au directeur du journal (c'est ce qu'on appelle le « droit de réponse »). Et le directeur du journal a le devoir d'insérer ma réponse dans un prochain numéro.

Mais, comment interpréter cette réciprocité du devoir et du droit? **Auguste Comte,** la soumettant à sa réflexion, en concluait que la notion du droit pouvait disparaître sans dommage et que la notion de devoir suffisait. En effet, **si tout le monde fait son devoir envers tout le**

monde, les « droits » de tous se trouveront garantis sans qu'il soit nécessaire d'en parler. Et il vaut mieux ne pas parler des droits, car chacun a un sentiment très vif de ses droits et en leur nom réclamera volontiers plus qu'il ne lui est dû. La volonté de s'imposer, d'accroître sa puissance, l'égoïsme et l'envie trouveront trop aisément dans cette notion dangereuse de droit un alibi honorable. Il vaut bien mieux qu'on me parle de mes devoirs envers autrui et qu'on fasse le silence sur mes droits de peur de fournir des arguments à des revendications individualistes ruineuses pour l'ordre social. La notion de droit, selon Auguste Comte, n'a eu d'utilité qu'à une certaine époque de l'histoire : au nom du « droit », l'individu a lutté contre l'oppression injuste qu'on lui faisait subir. Ainsi, la revendication du droit n'avait qu'une **portée négative** (comme dit Comte, purement « métaphysique »). Au sein d'un ordre moral où sont définis et accomplis des devoirs authentiques et conformes à la raison, la revendication du droit n'a plus de sens : « Chacun a des devoirs et envers tous; mais personne n'a aucun droit proprement dit; les justes garanties individuelles résultent seulement de cette universelle réciprocité d'obligations qui reproduit l'équivalent moral des droits antérieurs sans offrir leurs graves dangers politiques (1). »

Un tel système offre en apparence une belle rigueur mais il n'est pas sans danger. Certes, il peut être périlleux pour la morale de trop mettre l'accent sur l'exigence des droits. Il ne l'est pas moins d'oublier les droits au profit des devoirs, car sous le nom d'« ordre moral », on peut justifier la pire des oppressions. L'univers éthique conçu par Auguste Comte est un peu étouffant. Il fait songer à ces dictatures où « tout ce qui n'est pas interdit est obligatoire » et où la liberté individuelle disparaît. En fait, il s'avère souvent indispensable de réclamer justice lorsque les autres ne nous donnent pas tout ce qui nous est dû. Le monde éthique d'Auguste Comte fait penser à une civilisation où il n'y aurait que des juges parfaits et qui, à ce titre, pourrait faire l'économie des avocats ! Mais c'est une vue de l'esprit et dans le monde tel qu'il est, il n'est pas mauvais que chacun, à l'occasion, fasse valoir ses droits. Bien mieux, la personne humaine étant une valeur de premier plan, nous avons **le devoir de défendre notre droit.**

Donc, en affirmant la réciprocité des devoirs et des droits, nous continuerons à attacher la même importance aux droits qu'aux devoirs. Et il nous paraît aussi juste de dire : « Le droit d'autrui fonde mon devoir envers lui » que « C'est mon devoir envers autrui qui fonde son droit à mon égard ».

Retenons en tout cas de ces remarques sur la réciprocité du droit et du devoir l'idée que la notion de droit enveloppe nécessairement la représentation d'une **communauté** de personnes, la conscience de la solidarité de chaque personne avec les autres personnes. C'est en ce sens que Kant pouvait définir le droit comme l'« ensemble des conditions qui permettent à la liberté de chacun de s'accorder avec la liberté de tous ».

---

(1) Auguste Comte : *Discours sur l'ensemble du positivisme*, conclusion générale.

C'est là accorder évidemment, que le droit, pouvoir moral, se distingue du pouvoir physique, de la force. Or, nous rencontrons ici d'éminents théoriciens qui, de Hobbes à Marx, contestent cette distinction, et de manières diverses, identifient le pouvoir physique et le pouvoir moral, pensent que **le droit n'est que l'expression de la force.**

Thomas Hobbes (1588-1679) développe cette thèse en son **Leviathan.** Pour lui, **le droit se ramène dans tous les cas à la force,** mais il distingue deux moments dans l'histoire de l'humanité : **l'état de nature** et **l'état politique** (1). Dans l'état de nature, pour Hobbes — comme pour Spinoza qui reprend ce thème — le droit de chacun est très exactement mesuré par sa puissance réelle. Spinoza dira ainsi que les poissons ont le droit de nager et les gros poissons le droit de manger les petits; **tout ce qui est possible est permis.** Le droit s'étend aussi loin que la puissance et cela se justifie pour **Spinoza** dans un contexte **panthéiste** puisque Dieu est par lui identifié à la nature; toute force naturelle n'est qu'une parcelle de la puissance même de Dieu. Hobbes, quant à lui, ne se soucie pas de métaphysique mais se contente d'analyser la nature humaine : l'homme, par nature, cherche à surpasser tous ses semblables. Dans l'état originel, il en a le droit s'il en a le pouvoir.

Ce que l'homme cherche d'ailleurs, c'est moins la satisfaction des besoins matériels que les joies de la vanité (pride). Le plus grand plaisir de l'âme est l'opinion flatteuse qu'elle peut avoir de sa propre puissance. La plus grande souffrance est d'être méprisé. Ainsi, l'offensé cherche-t-il à se venger — mais remarque Hobbes, anticipant ici sur des thèmes hégéliens — il ne désire pas d'ordinaire la mort de l'adversaire, il veut sa captivité afin de lire en son regard effrayé et soumis la reconnaissance de sa propre supériorité.

En fait, cet état de nature est pour tous un état d'insécurité et d'angoisse. Celui-là même qui jouit d'une grande force musculaire n'est pas à l'abri des ruses du plus malingre. Le plus faible — par machination secrète ou à partir d'habiles alliances — est toujours assez fort pour tuer le plus fort. C'est la crainte de la mort violente (passion encore plus forte que la vanité) qui va déterminer les hommes à sortir de l'état de nature.

Les hommes vont donc chercher la paix et la sécurité. Il n'y a de paix réalisable que si chacun renonce au droit absolu qu'il a sur toutes choses. Cela n'est possible que **si chacun abdique ses droits absolus entre les mains d'un souverain qui, héritant des droits de tous, possède la puissance absolue.** Il n'y a pas là d'ailleurs l'intervention d'une exi-

---

(1) En réalité, l' « état de nature » n'a jamais existé nulle part. L'homme est inconcevable en dehors de la société; les hommes primitifs vivaient en tribus organisées, obéissaient à des coutumes. Mais la distinction de Hobbes est intéressante comme exercice de l'intelligence, comme théorie imaginaire permettant de réfléchir au fondement du droit.

La légitimation de la violence doit rester exceptionnelle, cependant, car on ne saurait justifier systématiquement la réalisation d'une **fin morale** par des **moyens immoraux.** Machiavel, il est vrai, pense qu'en politique (où l'action met en jeu des intérêts très importants, qui concernent des nations entières), un but conforme au bon droit justifie toujours des moyens abominables :

Annibal, dit-il, eut une armée puissante et disciplinée « où jamais ne se leva une seule dissension »; il dut ce résultat à son « inhumaine cruauté » qui le rendait aux yeux de ses soldats à la fois « vénérable et terrible ». Scipion en revanche, « doux et compatissant », subit en Espagne une terrible révolte de ses soldats. La douceur de Scipion eut donc en définitive des conséquences plus catastrophiques que la cruauté d'Annibal (1). De même Borgia eut l'habileté de confier l'administration de la Romagne à « Messire Remy d'Orque », homme cruel et expéditif » qui, à force de violences, « remit le pays en tranquillité et union », mais s'attira bien des haines sourdes par ses rigueurs. Aussi Borgia n'hésita pas à le faire « un beau matin à Cesena mettre en deux morceaux au milieu de la place avec un billot de bois et un couteau sanglant près de lui. La férocité de ce spectacle fit tout le peuple demeurer en même temps satisfait et stupide (2) ». Selon Machiavel tant de fourberie et d'atrocité n'était pas un prix excessif pour obtenir enfin la paix publique.

Mais **le système de Machiavel repose sur le postulat que les hommes sont à la fois stupides et méchants,** ingrats, « changeants, dissimulés, avides de gagner ». La violence du Politique est indispensable « parce que les hommes sont méchants » (3). Le Prince qui s'interdit la violence ne peut éviter sa propre perte ainsi que la ruine de son État « car qui veut faire entièrement profession d'homme de bien ne peut éviter sa perte parmi tant d'autres qui ne sont pas bons » (4).

On voit le danger d'une telle conception. La violence paraîtra toujours le moyen le plus facile. Son usage, en toute rigueur, ne serait permis qu'au cas où on aura **la preuve** que tout autre moyen, moins immoral, est impuissant. De plus, n'oublions pas que l'**immoralité des moyens rejaillit nécessairement sur la fin elle-même, car l'acte moral est un tout indivisible.** L'emploi de la violence est dans tous les cas l'aveu de l'impuissance de l'agent moral à incarner réellement les valeurs.

III — DROIT NATUREL ET DROIT POSITIF

Nous avons dit que tout droit s'efforce d'obtenir force de loi. Et, en effet, il semble légitime à la conscience de considérer le droit « positif », le droit des codes, sanctionné par la loi comme l'incarnation, comme

---

(1) MACHIAVEL, *le Prince* in *Œuvres complètes* (Éditions de la Pléiade), p. 340.
(2) MACHIAVEL, *Œuvres* (Pléiade), p. 310.
(3) MACHIAVEL, p. 339.
(4) MACHIAVEL, *Œuvres* (Pléiade), p. 335.

---

il ne faut pas troubler l'Économie de la Passion. Ces textes ne suffisent donc pas pour fonder une théorie chrétienne de la non-violence systématique. Si sous mes yeux mon ami est attaqué par des malandrins, il est clair que je dois me porter à son secours, fût-ce par la violence. Car mon ami n'est pas investi d'une mission rédemptrice, il n'est pas tenu de mourir pour réaliser les Prophéties.

l'objectivation de ce qu'on nomme le « droit naturel », c'est-à-dire l'exigence de justice intérieure à chaque conscience. Montesquieu — bien qu'il soit déjà sociologue, déjà sensible à la diversité des coutumes, des institutions — demeure convaincu que le droit positif est simplement la conséquence du droit naturel, c'est-à-dire des principes moraux universels, adaptés dans chaque pays à des conditions particulières. « La loi est la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine. »

Mais si les lois ne **doivent** être que l'expression de la raison, peut-être ont-elles **en fait** une autre origine. Le droit positif n'est dans aucun pays une création ex-nihilo de la raison pure. C'est un **produit complexe de l'histoire.** Droit coutumier, puis écrit, il évolue au gré des péripéties de l'histoire. Il change avec les guerres, les révolutions, les soubresauts de l'histoire (1). Notre système juridique garde des souvenirs du droit romain, du droit féodal. Si, pour l'essentiel, il reflète les grandes réformes napoléoniennes, il s'est encore modifié sur bien des points au XIXe siècle.

Les sociologues ont insisté sur le fait que les sociétés n'ont pas été façonnées par des initiatives des volontés individuelles. La société est partout le fait premier, irréductible. Dès lors, l'idée d'un droit naturel qui précéderait et transcenderait l'organisation collective n'est plus qu'une chimère métaphysique. Dès qu'il y a société, apparaît un système de règlements tout au moins sous forme de coutumes contraignantes : même une société de brigands, notait déjà Platon en sa **République,** ne peut subsister sans un système de règles, sans un réseau d'obligations imposées à ses membres, et qui se fait respecter par des sanctions sévères. Le droit n'est pas autre chose que l'**ensemble des régulations qui tend spontanément à s'imposer dans l'organisme collectif.** Chaque société a ses règlements — droit civil, droit commercial, droit pénal, etc. On ne saurait les déduire à partir des exigences de chaque individu.

Dans ces conditions, le soi-disant « droit naturel » représente seulement des revendications subjectives émanant des consciences individuelles et bien souvent dangereuses. Sera-t-il permis à chaque citoyen de refuser de se soumettre au droit positif, aux lois en vigueur au nom d'une opinion personnelle? En ce cas, note spirituellement M. Donnedieu de Vabres, « le voleur pourra toujours critiquer la répartition des fortunes, le traître s'attaquer à la politique étrangère de son pays, l'épouse adultère rejeter comme bourgeoise la législation familiale ».

Cette critique du concept de droit naturel, pour répandue qu'elle soit parmi les juristes et les sociologues, est loin de nous sembler convaincante. Et tout d'abord, c'est trahir l'idée de droit naturel que de confondre avec une revendication égoïste, avec une suggestion de l'instinct individuel, ce

---

(1) M. Kubischer déclare à ce propos : « Ce qu'on appelle l'État, c'est tout simplement la dernière révolution qui a réussi. »

qui est en fait une **exigence de la conscience morale, désintéressée et universelle.** Nier le « droit naturel » c'est nier la conscience morale.

Il n'est que trop vrai, d'ailleurs, que le système des lois écrites n'est jamais purement rationnel. Mais précisément au nom du droit naturel, au nom des « règles non écrites » qui inspirent la conscience universelle, il est possible, il est souhaitable de critiquer parfois certains aspects du droit positif, donc de créer un mouvement d'opinion qui obtiendra la modification du droit positif, dans le sens des exigences du droit naturel. C'est ainsi qu'il y a quelques années, à la suite de l'action énergique entreprise par l'abbé Pierre, le gouvernement français a modifié le régime légal d'expulsion des locataires dans un sens plus humain. Ainsi l'**idéal de justice — ce que nous avons appelé le droit naturel — s'il ne crée pas de toutes pièces le droit positif, contribue — en le critiquant — à l'améliorer.**

C'est en ce sens qu'il faut comprendre la formule d'Alain : « La justice est ce doute sur le droit qui sauve le droit. » Et l'impuissance du droit positif à satisfaire complètement les exigences du droit naturel manifeste non pas l'infirmité de ce dernier, mais au contraire, sa transcendance. Comme l'a dit magnifiquement Montesquieu : « Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice; dire qu'il n'y a rien de juste et d'injuste, que ce qu'ordonnent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, les rayons n'étaient pas égaux ! »

LECTURES

Jean-Jacques ROUSSEAU — *Du contrat social*, 1762 (qu'on lira de préférence dans l'édition Aubier qui comporte une excellente préface et de précieuses notes de Halbwachs).

F.G. Wilhem HEGEL — *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, pp. 312 à 321 (aux Éditions Aubier).

Principes de la philosophie du droit (Gallimard, coll. Idées, préface de Jean Hyppolite).

Karl MARX — *Critique de la philosophie du droit de Hegel.*

U. N. E. S. C. O. — *Autour de la nouvelle déclaration des droits de l'homme* (Sagittaire, 1949).

Louis LE FUR — *Les grands problèmes du droit* (Sirey).

Henri BATIFFOL — *La philosophie du droit* (P. U. F., 1960).

TEXTE A COMMENTER

Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. De là le droit au plus fort; droit pris ironiquement en apparence, et réellement établi en principe. Mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot? La force est une puissance physique; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir?

Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable. Car sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause; toute

force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément on le peut légitimement, et puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse? S'il faut obéir par force on n'a pas besoin d'obéir par devoir, et si l'on n'est plus forcé d'obéir on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de droit n'ajoute rien à la force; il ne signifie ici rien du tout.

Obéissez aux puissances. Si cela veut dire : Cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu, je réponds qu'il ne sera jamais violé. Toute puissance vient de Dieu, je l'avoue; mais toute maladie en vient aussi. Est-ce à dire qu'il soit défendu d'appeler le médecin? Qu'un brigand me surprenne au coin d'un bois : non seulement il faut par force donner la bourse, mais, quand je pourrais la soustraire suis-je en conscience obligé de la donner? Car, enfin, le pistolet qu'il tient est aussi une puissance.

Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes. Ainsi ma question primitive revient toujours.

(Rousseau, *Du contrat social*, livre I, chap. III.)

SUJETS DE DISSERTATIONS OU DE DÉBATS

— Commentez ce texte de Pascal : « Justice - force. Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante. La force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite parce qu'il y a toujours des méchants; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force et pour cela faire que ce qui est juste soit fort ou que ce qui est fort soit juste. La justice est sujette à dispute, la force est très reconnaissable et sans dispute. Ainsi, on n'a pu donner la force à la justice parce que la force a contredit la justice et a dit que c'est elle qui était juste. Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. Ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force afin que le juste et le fort fussent ensemble et que la paix fût qui est le souverain bien. » (*Pensées*, section V de l'édition Brunschwicg) (ce texte pose dans son ensemble le problème des rapports de la force et du droit).

— Droit positif et droit naturel (on consultera dans un chapitre précédent l'exposé et la critique de la morale de Durkheim).

— Que pensez-vous de cette phrase de Comte : « L'individu n'a point de droits, il n'a que des devoirs? »

— Commentez ce texte de G. Renard *(Le droit, l'ordre et la raison)* : « Le droit naturel est déconcertant. Il est indispensable pour asseoir l'ordre ... Mais il semble renfermer un principe destructeur de tout ordre ... Le mettons-nous à la porte, nul n'est plus tenu, moralement d'obéir à la loi civile, mais s'il rentre c'est lui qui nous incite à discuter la loi. »

— Expliquez et s'il y a lieu discutez ce jugement de Stendhal dans *Le Rouge et le Noir* : « Il n'y a point de droit naturel, ce mot n'est qu'une antique niaiserie. »

— Que pensez-vous de ce jugement de Montherlant (*Carnets*, Gallimard) : « Le droit est le jugement de valeur qu'une force porte sur une force moins forte qu'elle? »

— Commentez la célèbre maxime de Ciceron dans le *De Officiis* (I, 10, 33) « Summum jus, summa injuria » (comble du droit, comble de l'injustice).

— Expliquez et s'il y a lieu discutez ce jugement d'Ibsen (in *Un ennemi du peuple*, acte V, paroles de Stockmann) : « La majorité n'a jamais le droit de son côté. Jamais dis-je. C'est un de ces mensonges sociaux contre lesquels doit se révolter un homme libre, qui pense. »

(Phot. Associated Press)

Lecomte DE NOÜY, dans *la Dignité humaine* déclare que l'homme est le seul être au monde qui « éprouve le besoin d'accomplir des actes inutiles ». La preuve qu'il nous offre à l'appui de sa thèse, c'est le mariage ou plutôt c'est la célébration cultuelle, sacramentelle des noces et des funérailles. Des clans aux empires, de la tribu préhistorique aux hippies contemporains, l'union sexuelle a toujours été enveloppée d'un rituel social particulièrement complexe dont les formes très diverses, d'une civilisation à l'autre, se caractérisent par une étonnante gratuité. « On peut se demander — dit Lecomte de Noüy — si la cérémonie du mariage n'est pas l'expression de la protestation de l'homme contre l'accouplement animal, l'une des premières révoltes informulées contre l'esclavage endocrinien. » Ces beatniks qui se marient à Rome d'une manière insolite ne manifestent-ils pas, en dernière analyse, une tendance très voisine de celle des bourgeois conformistes dont la cérémonie nuptiale est bénie par un prélat?

« Familles, je vous hais » s'écriait le jeune André Gide. L'homme refuse de se laisser assimiler à l'animalité, lors même qu'il repousse avec haine les coutumes et les rites d'une société bourgeoise qu'il exècre.

D. H.

CHAPITRE XII

Morale et politique

A. — Famille, État, Nation

La personne participe à des groupes sociaux multiples. Le groupe familial — qui exerce le premier son influence sur l'individu — est sans doute le plus important. La **vie familiale** est le cadre le plus fréquent de notre vie morale. Mais nous appartenons aussi à une **nation,** à un **État,** ce qui pose des problèmes moraux particuliers. Enfin, nos devoirs envers ces collectivités ne doivent pas nous faire oublier que nous avons des obligations envers l'**humanité** tout entière.

Des conflits peuvent surgir entre les droits de la personne et les exigences de la famille, entre les intérêts de la nation et ceux de l'humanité. Pour les résoudre nous ne devons jamais oublier qu'en fait **chaque personne n'a de devoirs qu'envers d'autres personnes.** La famille, la nation doivent être considérées comme des **associations de personnes** et non pas comme des entités abstraites et transcendantes; la famille, la nation représentent d'authentiques **valeurs** mais seulement dans la mesure où elles enrichissent et épanouissent la vie morale des personnes.

I — PROBLÈMES MORAUX POSÉS PAR LA VIE FAMILIALE

Au nom des droits sacrés de l'**individu,** les anarchistes ont souvent condamné l'institution familiale. Ils n'ont vu en elle qu'oppression et tyrannie. Il y a une cinquantaine d'années les marxistes se rangeaient communément à leur avis. Pour eux la famille était liée au système de la propriété privée et à la transmission de l'héritage; elle disparaîtrait lorsque tous les moyens de production seraient nationalisés. Certains envisageaient alors la prise en charge par l'État de tous les enfants à leur naissance, en somme la généralisation du système de l'Assistance Publique!

A ces critiques les traditionalistes répondaient souvent que l'individu ne devait pas compter, que ses exigences devaient s'effacer devant l'autorité sacrée de la famille : pour Auguste Comte, « la société humaine se compose de familles et non d'individus ». L'individu n'est pas l'élément de la société mais sa négation. Un être vivant est fait de cellules vivantes, et non pas d'atomes de matière inerte. De même, c'est la famille qui est la « cellule sociale ». L'individu n'est rien.

Aujourd'hui de telles polémiques apparaissent désuètes. Les adversaires de l'institution familiale se taisent. Les marxistes ne sont plus les ennemis de la famille (dont les valeurs ont été remises en honneur, en Russie soviétique, par la propagande officielle). Les défenseurs de la famille ne se croient plus tenus, de leur côté, de condamner les exigences des personnes particulières. C'est au contraire **parce que la famille apparaît comme le milieu normal de l'épanouissement des individus que sa haute signification morale est proclamée.**

On a pris conscience en effet que toutes les formes reçues au cours de l'histoire par l'institution familiale n'avaient pas la même valeur morale. C'est un fait que la famille a souvent pris — et prend encore quelquefois — un aspect autoritaire et oppresseur, nuisible à l'épanouissement personnel et par là moralement condamnable. Mais cela est loin de signifier que l'institution familiale soit en elle-même dépourvue de valeur !

En fait la famille a beaucoup évolué au cours de l'histoire; **et les personnes ont pris une place et une valeur de plus en plus importantes au sein même de l'organisation familiale.**

La famille ancienne, traditionnelle, de la civilisation occidentale était un héritage de la famille romaine (1). A Rome, le père de famille, le pater-familias, est un véritable potentat qui dirige un groupe très vaste comprenant non seulement l'épouse et les jeunes enfants, mais encore les fils mariés, leurs femmes, les affranchis, les clients. Les pouvoirs du père sont considérables. Il est **prêtre** du culte des ancêtres, **juge** suprême des membres de la famille, seul **propriétaire** des biens de la famille. Au cours de l'histoire l'**extension de la famille,** ainsi que **son autorité incarnée dans le père vont se réduire progressivement.**

En France, sous l'Ancien Régime la famille traditionnelle a déjà perdu ses pouvoirs religieux (les dieux ne sont plus ceux de la famille, le christianisme est religion universelle) et une partie de ses pouvoirs judiciaires. (Notons cependant que, au moins dans l'aristocratie, le père peut obtenir l'internement d'un fils à la Bastille.) L'autorité du père demeure considérable et l'autonomie des individus n'est pas très grande. Sous l'Ancien

---

(1) Il semble que la forme la plus archaïque de l'institution familiale soit le *clan* « totémique » tel qu'il a été observé par les ethnologues chez les primitifs. Les membres du clan se croient descendants d'un même « totem » et ont obligation de ne prendre femme qu'à l'extérieur du clan (exogamie). Cette parenté mystique est d'abord transmise en ligne maternelle (matriarcat) parce que le rôle du père dans la procréation n'a pas été immédiatement reconnu. Le clan est un groupe mystique, économique, politique autant que familial.

Régime par exemple, ce sont les familles qui décident et organisent le mariage des enfants (cet usage est critiqué déjà cependant dans les pièces de Molière qui prend toujours le parti des jeunes amoureux contre les décisions des parents).

C'est l'évolution économique qui va briser les structures de la famille ancienne traditionnelle. La naissance du capitalisme industriel disperse les membres de la famille : le lieu de travail est extérieur au foyer familial (souvent même l'ouvrier moderne mange à la « cantine » de l'usine et ne revient dans sa famille que le soir). La division du travail et la diversité des métiers donnent aussi à chacun une conscience plus claire de son individualité.

Mais la destruction de la famille patriarcale traditionnelle est déjà acquise par deux réformes essentielles de la Révolution française :

a) l'abolition du droit d'aînesse consacre la dispersion du patrimoine familial;

b) l'institution de la majorité émancipe à vingt et un ans l'individu de la tutelle familiale (songez que sous l'Ancien Régime tel magistrat important, âgé de soixante ans, avait besoin pour signer le moindre acte notarié d'une autorisation de son père octogénaire !).

Aujourd'hui, à la famille patriarcale s'est substituée la famille conjugale qui comprend les époux et les enfants mineurs. De plus en plus souvent les parents des époux ne vivent pas avec eux. Il est remarquable de noter que des vieillards sans ressources peuvent avoir droit à des allocations d' « économiquement faibles » même si leurs enfants majeurs ont des revenus importants (ce qui n'exclut pas le devoir d'assistance des enfants envers les vieux parents). L'autorité du père de famille est beaucoup moins grande qu'autrefois. L'épouse a été progressivement affranchie de cette tutelle. Citons quelques exemples de l'évolution de la législation à ce sujet. En 1881 la femme obtient le droit de faire à son nom des dépôts et des retraits à la Caisse d'Épargne. En 1907 elle obtient le droit de disposer librement de son salaire. Une loi de 1938 permet à l'épouse de ne pas habiter dans la résidence de son mari au cas où celle-ci présenterait des inconvénients graves pour la santé de la femme. Enfin depuis 1939 la loi ne fait plus à la femme « devoir d'obéissance » à son mari (1).

---

(1) Il conviendrait, à côté de ces questions juridiques, d'évoquer l'important problème du divorce. *Le divorce est un grand malheur pour les enfants* qui ont pour accomplir normalement leur évolution psychologique et morale besoin d'une atmosphère de sécurité et besoin d'aimer et d'admirer ensemble leur père et leur mère. Toutefois la haine réciproque d'époux condamnés à vivre ensemble n'est pas, on l'accordera, une meilleure atmosphère éducative. *Il est donc normal qu'un État civilisé autorise le divorce* (sans le rendre pourtant très facile). L'Église catholique interdit le divorce à ses fidèles parce que le mariage est un « sacrement » et que l'homme ne peut « briser ce que Dieu a uni ». Mais la loi d'un État démocratique ne saurait être faite pour les seuls catholiques. On ne s'étonnera donc pas de voir apparaître en France l'autorisation du divorce avec l'établissement de la République (le divorce autorisé en 1792 est supprimé en 1816 et rétabli en 1884).

De même le pouvoir du père sur ses enfants est limité par l'autorité de l'État; par exemple un père indigne peut être « déchu de la puissance paternelle ». L'instruction primaire est obligatoire. Et le père est aujourd'hui tenu de faire instruire ses enfants (dans le cas contraire les allocations familiales sont immédiatement supprimées).

La famille moderne a donc perdu l'aspect autoritaire et parfois tyrannique de la famille patriarcale ancienne. Sans doute « l'esprit de famille » mérite parfois des critiques légitimes. Les valeurs familiales ne doivent pas nous entraîner à sacrifier d'autres valeurs également précieuses. Lorsque Gide lançait son imprécation célèbre : « Familles, je vous hais », il dénonçait en l'esprit de famille le danger d'un « égoïsme à plusieurs » et comme on a pu dire « un système étroit d'affections réciproques qui est à l'authentique fraternité ce que le clos est à l'ouvert ». Il faut rappeler que les devoirs de chaque personne envers sa famille n'excluent pas, par exemple, le droit à l'autonomie spirituelle. Un système politique, religieux, ne sont pas vrais pour la seule raison que notre famille nous les a inculqués. Et dans ce domaine, « prendre la suite » systématiquement, sans essayer de s'informer objectivement, c'est refuser de penser.

Ceci dit, il demeure que **la famille est pour l'enfant un milieu d'éducation irremplaçable.**

La famille apporte à l'enfant l'atmosphère de sécurité qui lui est indispensable (1). Spitz a montré par des études expérimentales fort intéressantes l'importance de la tendresse maternelle. Il a étudié parallèlement les enfants de deux institutions. L'une était une institution pénitentiaire, où des mères délinquantes s'occupaient de leurs propres enfants. L'autre était un orphelinat très bien aménagé, où les enfants se trouvaient confiés aux soins d'infirmières très compétentes. Cet orphelinat était beaucoup mieux organisé que la pouponnière de la prison. L'alimentation des enfants y était meilleure, le contrôle médical plus fréquent. Et pourtant les enfants élevés à l'orphelinat dans des conditions d'hygiène parfaite, présentaient dès leur deuxième année un développement moteur, intellectuel, affectif bien moindre que celui des enfants soignés par leur mère à la prison. L'enfant de l'orphelinat s'étiole, devient plus fragile. Il parle et devient propre beaucoup plus tard que l'enfant élevé par sa mère. Il manifeste un ensemble de déficiences que Spitz a groupées sous le nom d' « hospitalisme ». C'est qu'il a manqué à l'enfant de l'orphelinat cet amour maternel indispensable que Spitz appelle la « vitamine psychologique de croissance ».

L'amour maternel est indispensable à l'éducation morale. Si l'enfant accepte d'obéir, s'il renonce à être satisfait dans tous ses instincts, c'est

---

(1) Burlingham et Anna Freud (*Enfants sans famille*, P. U. F., 1949) ont étudié le comportement des enfants anglais pendant les bombardements de Londres en 1940. A Londres les enfants continuaient à jouer ou à dormir pendant les bombardements si leur mère était près d'eux. En revanche les enfants évacués à la campagne et éloignés des bombardements se montraient beaucoup plus anxieux — à cause de l'absence de leur mère.

pour ne pas cesser d'être aimé. La psychanalyse a montré que pour beaucoup de jeunes voleurs, les objets précieux qu'ils ne peuvent s'empêcher de dérober symbolisent inconsciemment pour eux l'affection maternelle dont ils ont été frustrés.

D'une façon générale les statistiques montrent que l'**immense majorité des délinquants juvéniles appartient à des foyers dissociés.** C'est surtout l'absence de la mère au foyer pendant les cinq premières années qui apparaît un facteur essentiel de la délinquance ultérieure. En dehors même des délinquants, les névrosés, les anxieux, les déséquilibrés ont souvent subi une « carence d'amour maternel » pendant l'enfance.

Il faut noter cependant que l'influence protectrice de la famille sur l'enfant n'est bénéfique que si elle s'exerce dans des limites normales et surtout si elle sait progressivement s'assouplir au fur et à mesure que l'enfant grandit. A cet égard **la fréquente révolte de l'adolescent** n'est pas uniquement le signe de son « ingratitude ». Elle représente **une étape nécessaire de sa maturation.** Si l'enfance est l'âge de l'obéissance, la maturité est celui de l'autonomie. Comme le dit le Docteur Porot, l'« enfant est un adulte du jour où il accepte l'insécurité comme risque normal » (1). Pour le jeune enfant les parents sont des êtres parfaits et il suffit de les imiter aveuglément; peu à peu l'enfant découvrira que la vie morale authentique ne peut se réduire pour lui à cette dépendance. S'il est des « indépendants » trop précoces, qu'il convient de surveiller intelligemment, il est aussi des « dépendants » prolongés, incapables de courage, d'initiatives, victimes de parents « surprotecteurs ». Chez les jeunes époux, beaucoup de conflits, parfois de grave conséquence, s'expliquent parce que l'un des deux conjoints est resté puérilement dépendant de sa famille d'origine. Parents et enfants sont souvent également responsables de telles anomalies. La volonté de puissance des uns, le désir de sécurité des autres se satisfont de ces relations familiales pathologiques.

Dans la civilisation occidentale moderne où le mariage, comme on a très bien dit, « fonde une famille nouvelle alors que jadis il en perpétuait une ancienne », les relations parents-enfants ne doivent pas se stabiliser dans une forme rigide, de telle sorte que toute émancipation de l'enfant devienne impossible; il y a là des périls très communs que l'intelligence, le courage, la générosité des uns et des autres peuvent éviter (2).

Souvent les critiques adressées à l'institution familiale ne visent que des formes anormales de celle-ci. Le milieu familial en effet, suivant sa structure, peut être pour l'individu source de souffrance ou de bonheur. Tandis que le petit héros de Jules Renard, Poil de Carotte, définissait

---

(1) Dr Maurice Porot, *L'enfant et les relations familiales* (P. U. F.), p. 13.

(2) La règle universelle de l'interdiction de l'inceste signifie précisément que les familles ne doivent pas se fermer sur elles-mêmes, mais communiquer entre elles sous peine de voir détruire toute vie sociale. Les sociologues contemporains ont montré que l'interdiction de l'inceste était liée à l'institution des échanges. L'interdit quasi universel « N'épouse pas ta sœur » n'est que l'envers d'une exigence positive : « Donne ta sœur à ton prochain ». Il est remarquable que cette explication ait déjà été proposée au XIIIe siècle par saint Thomas d'Aquin (*Contra Gentiles*, livre III, chap. CXXV).

cruellement la famille « une réunion de gens qui se détestent et qui sont obligés de vivre ensemble », d'autres ont heureusement vécu des expériences familiales bien différentes. P.-F. Pécaut écrivait par exemple : « Dans la famille l'individu peut savourer cette douceur incomparable de vivre avec ceux qu'il aime et d'aimer ceux avec qui il vit. Seul il est faible et désarmé. Entouré d'une famille où on s'aime il devient fort; fort de cette affection mutuelle qui survit à une carrière manquée, aux amitiés déçues, à la méchanceté des hommes, à la ruine de la santé. »

II — LE PROBLÈME POLITIQUE

Mais l'individu n'appartient pas seulement à une famille, il est aussi membre d'un État, d'une Nation, d'une Patrie. Ces trois termes ne sont d'ailleurs pas à confondre. L'**État** désigne une « communauté juridique », c'est-à-dire un ensemble d'individus soumis à une même législation, à une même autorité politique. Plus précisément d'ailleurs, l'État désigne cette autorité politique elle-même. **L'état c'est le gouvernement et l'ensemble des structures par lesquelles il manifeste son autorité.** La **nation** apparaît plutôt comme une **communauté naturelle,** du moins comme une communauté résultant de l'Histoire, reconnue par chacun de ses membres. Au temps où la Pologne était « partagée », divisée en tronçons respectivement soumis à l'autorité de l'État russe, de l'État autrichien, de l'État prussien, les habitants du pays ne s'en reconnaissaient pas moins membres de la **nation** polonaise. L'État autrichien des Habsbourg groupait sous son autorité plusieurs nations. Lorsque d'autre part les membres de la communauté nationale ne reconnaissent pas leurs propres exigences dans les décisions de leur gouvernement, on dit que la nation ne se reconnaît plus dans l'État. L'agitation révolutionnaire par exemple manifeste un conflit entre la nation et l'État.

Entre l'idée de Nation et l'idée de Patrie, en revanche, la distinction est plus subtile. La patrie est le « nom sentimental de la nation ». L'idée de patrie désigne une « communauté affective ». La patrie c'est au fond la nation elle-même en tant qu'elle est objet d'attachement, de vénération, de la part des individus.

1° LES DOCTRINES POLITIQUES

Sur ce problème nous pouvons schématiser les différentes thèses possibles en distinguant l'**absolutisme,** l'**anarchisme** et la **démocratie.**

a) *L'absolutisme*

Nous entendrons par là le système d'après lequel l'État a un pouvoir absolu. L'individu n'a pas de valeur en lui-même, il est réduit à l'obéis-

sance. L'autorité de l'État dans cette perspective ne saurait émaner des individus eux-mêmes, mais a une origine transcendante. Ou bien **le souverain est Dieu lui-même** (théocratie) comme le Pharaon égyptien qui est l'incarnation terrestre du Dieu Horus, comme l'Empereur romain divinisé. Ou bien le souverain est le **représentant de Dieu sur la terre.** C'est dans une certaine mesure le cas des rois et des empereurs chrétiens de l'ancienne Europe. Sans doute le roi n'est-il le maître que des affaires temporelles, l'Église présidant au domaine spirituel. Même, selon certains papes, le roi ne tient qu'indirectement de Dieu son pouvoir temporel, par l'intermédiaire des papes. Toujours est-il que le Pouvoir n'émane pas des individus, n'est pas responsable devant les sujets. D'après Bossuet l'État n'a pas à rendre des comptes aux hommes. Le roi, « oint du Seigneur », n'est responsable que devant Dieu, et « il ne reste aux particuliers aucun droit contre la puissance publique ». La politique de Bossuet doit d'ailleurs s'interpréter dans le cadre de sa théologie. Si les sujets doivent au Souverain une obéissance inconditionnelle, c'est parce que l'**homme à cause du péché originel est radicalement mauvais.** Livrés à eux-mêmes, dans un état de « liberté farouche et sauvage où chacun peut tout prétendre et en même temps tout contester, les hommes s'entredéchireraient au gré de leurs passions désordonnées.» Seul le souverain tout-puissant, responsable devant Dieu, peut leur assurer l'ordre et la paix (1).

b) *L'anarchisme*

Les anarchistes (les Russes Bakounine et Kropotkine, en France Élisée Reclus et Jean Grave) voient au contraire dans l'État le Mal radical et dans l'Individu la valeur suprême. « Vivre sa vie », « faire ce qu'on veut », « épanouir sa personnalité », telles sont leurs formules préférées. Pour eux toute obéissance est une abdication, une destruction de la personnalité. La révolte est permise contre toute autorité : « Ni Dieu, ni maître », s'écrie Jean Grave. **L'État est condamné parce qu'il est l'aliénation de la liberté,** et comme le dit Bakounine, « un immense cimetière où viennent s'enterrer toutes les manifestations de la vie individuelle ». Non seulement l'État est le monstre abstrait qui détruit la liberté des individus vivants, concrets, mais l'État, parce qu'il rompt la solidarité universelle, parce qu'il ne se pose qu'en s'opposant à d'autres États, ce qui engendre la guerre et ses souffrances, apparaît comme le plus grand obstacle à l'épanouissement des valeurs réellement universelles.

Comprenons bien que les anarchistes ne sont pas pour autant des immoralistes antisociaux. Ils sont au contraire tout à fait persuadés que l'individu ne peut s'épanouir que dans les relations de la vie communau-

---

(1) En dehors même de toute perspective théologique, on trouve des arguments de ce genre dans la théorie de Hobbes, développée en notre précédent chapitre sur le Droit, auquel il convient de se reporter.

taire. Mais il s'agit pour eux de liens sociaux librement consentis. **L'État avec ses contraintes artificielles n'est qu'une caricature de la société naturelle.** Les anarchistes réclament donc une révolution qui abattra l'État, ses juges, ses policiers, ses armées. Sur les ruines de l'État s'établiront alors de **libres associations humaines.**

Sans doute les théories anarchistes ne doivent-elles pas être rejetées sans examen. Il est exact que l'État, au cours de l'histoire, a pris souvent une forme tyrannique qui paralyse ou détruit l'épanouissement des personnes. L'État représente bien souvent l'expression déguisée d'une classe sociale dominante et ses lois ne sont alors que l'instrument dissimulé d'une « exploitation de l'homme par l'homme ». On peut admettre aussi qu'une meilleure organisation de la vie sociale, assurant une répartition plus juste des charges et des richesses, permettrait de diminuer l'appareil de contraintes et de sanctions dont l'État est encore aujourd'hui — sous tous les régimes politiques — inséparable. Mais on ne saurait suivre les anarchistes jusqu'au bout de leur rêve. Leur idée-force est précisément que l'individu — en dehors de toute organisation imposée — ne demande qu'à nouer avec ses semblables des liens pacifiques et féconds. Kropotkine croit à un besoin naturel irrésistible d'altruisme et d'entraide. Les hommes, par nature, ont des instincts généreux prédominants : c'est là le postulat si discutable de l'**anarchisme** qui **fait trop bon marché de l'égoïsme et des passions.**

c) *La démocratie*

Reconnaissons avec les anarchistes que la personne humaine est la seule valeur, **le bonheur des personnes, la seule « fin en soi ».** Mais ajoutons, contre eux, que l'**État** — cette abstraction incarnée en institutions, en administrations, en règlements — est **un moyen nécessaire pour la réalisation des aspirations individuelles.** Gardons-nous d'opposer discipline et liberté. Il faut une autorité pour protéger la liberté de chacun contre les empiètements injustifiés d'autrui. Seulement l'État perd toute justification s'il cesse d'être le moyen d'épanouir les libertés individuelles et s'il prétend se poser comme fin suprême. C'est là ce qu'à très bien vu **Rousseau** dont le **« Contrat social »** peut être considéré comme « la charte de toute **démocratie** ». L'État n'a d'autre but que de **réaliser et de garantir** (bien loin de les détruire) **la liberté et l'égalité auxquelles les individus ont naturellement droit :** « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant, tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution (1). »

Dans cette perspective démocratique l'État n'est pas une transcendance : « Le souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent

---

(1) ROUSSEAU, *Du contrat social* (Éd. Aubier), p. 90.

ne peut avoir d'intérêt contraire au leur (1). « La loi n'aliène pas la liberté puisqu'elle prend sa source dans la volonté même des individus : « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ».

Mais comment concevoir que les volontés particulières diverses, souvent opposées des individus puissent s'exprimer dans une loi commune? C'est ici qu'intervient le contrat, le pacte par lequel chacun s'engage envers tous les autres à ne reconnaître d'autre autorité que la **volonté générale.** La volonté générale est celle qui fait abstraction des intérêts divergents, des passions de chacun pour ne se soucier que du bien commun. Sans doute « chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen » (2). Mais la volonté générale n'est pas une puissance extérieure à chacun de nous, car elle n'est rien d'autre que **la règle de la raison,** acceptée en commun par les membres du groupe mais que chacun découvre en lui-même, quand il écarte ses désirs égoïstes « dans le silence des passions ». L'impulsion des passions est le véritable esclavage et contraindre un homme à obéir à la volonté générale c'est le soumettre à sa propre raison, et par là « le forcer à être libre » (3).

La volonté générale peut aisément se dégager dans les débats du peuple assemblé car les hommes ont des intérêts communs. Sans doute, comme dit très bien Rousseau, c'est l'opposition des intérêts particuliers qui rend **« nécessaire »** le contrat mais c'est l' « accord de ces mêmes intérêts qui le rend **possible** » (4). Et Rousseau ajoute : « Otez des volontés particulières les plus et les moins qui s'entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale. » Comme cependant la volonté générale ne saurait être à tout instant la volonté universelle, comme il se trouvera toujours quelque citoyen pour n'être pas d'accord sur une loi proposée, on convient de **tenir pour volonté générale celle de la majorité.** La liberté de la minorité n'est pas pour autant aliénée car on peut considérer que **c'est à l'unanimité que les individus ont décidé de se soumettre aux volontés de la majorité.** Tel est du moins le postulat de toute démocratie. Par ailleurs le désir de Rousseau de ne pas opposer l'État et les individus est si grand qu'il n'admet pas que le peuple puisse aliéner sa liberté en se soumettant aveuglément aux décisions des députés qu'il a élus. Il est toujours nécessaire, selon Rousseau, que les lois proposées par les représentants du peuple soient ratifiées par un référendum du peuple lui-même.

d) *La crise du libéralisme démocratique*

Mais l'idéal démocratique, lui aussi, a donné lieu à diverses critiques. Le xxe siècle apparaît à bien des égards comme une époque de crise pour la démocratie. Cette crise est d'une façon plus générale **la crise de la**

---

(1) Rousseau, *Du contrat social* (Éd. Aubier), p. 106.
(2) *Ibidem*, p. 107.
(3) *Ibidem*, p. 108.
(4) *Ibidem.*

(Phot. R. Perrin)

L'image du champion de ski , en plein effort, nous invite à réfléchir sur la performance sportive, cette forme parfaite de l'habitude :

« La coutume lie, l'habitude délie », disait Alain. A la coutume qui ligote et mécanise l'esprit, il faut opposer l'habitude qui est la pleine possession des mouvements du corps. Chez le skieur novice, le corps est encore un ennemi, le corps résiste, il ne laisse pas passer « l'idée ». Chez le champion, le corps cesse d'être un obstacle, il devient un interprète fidèle, un miroir de l'idée : « Le corps, dit Hegel, se trouve pénétré par l'âme, il devient son instrument, se laissant pénétrer à la façon d'un fluide. » Le champion « *n'a* » plus de corps, comme on posséderait avec soi un objet étranger mais il *est* son corps. L'âme s'est faite corps, le vouloir s'est métamorphosé en instinct. La liberté, comme disait Ravaisson, est devenue nature. L'habitude, à ce niveau, n'est plus inertie et mécanisme. Elle est une grâce.

A. V.

pensée individualiste et libérale. Théoriquement la doctrine libérale semble solide et harmonieuse. Benjamin Constant la caractérisait en toute son ampleur dans les termes suivants : « Liberté en tout, en religion, en philosophie, en littérature, en industrie, en politique ; et par liberté j'entends le triomphe de l'individualité tant sur l'autorité qui voudrait gouverner despotiquement que sur les masses qui réclament le droit d'asservir la minorité à la majorité. Le despotisme n'a aucun droit. La majorité a celui de contraindre la minorité à respecter l'ordre. Mais tout ce qui ne trouble pas l'ordre, tout ce qui n'est qu'intérieur comme l'opinion, tout ce qui dans la manifestation de l'opinion ne nuit pas à autrui soit en provoquant des violences matérielles, soit en s'opposant à une manifestation contraire, tout ce qui, en fait d'industrie, laisse l'industrie rivale s'exercer librement est individuel et ne saurait être légitimement soumis au pouvoir social ».

Cependant le prodigieux développement de l'industrie et d'une façon générale des techniques dans le monde moderne a posé des problèmes nouveaux que la démocratie libérale semble incapable de résoudre. A une époque où les méthodes rationnelles et scientifiques se répandent partout, est-il légitime de recruter les hommes d'État par le système du suffrage universel? Le principe de l'égalité politique, dit-on couramment, soumet le gouvernement à l'opinion publique, c'est-à-dire à une masse de gens qui n'entendent rien aux affaires de l'État. La démocratie serait alors la **« tyrannie de l'incompétence ».**

D'autre part la liberté des individus, la légitimation de la concurrence économique créent d'une certaine façon une domination et une exploitation du plus faible par le plus fort. Tocqueville — analyste extrêmement lucide de la « Démocratie en Amérique » — écrivait dès 1845 : « Les petites sociétés aristocratiques que forment certaines industries au milieu de l'immense démocratie, renferment de nos jours, comme les grandes sociétés aristocratiques des anciens temps, quelques hommes très opulents et une multitude très misérable ». L'égalité devant la Loi n'est qu'un leurre lorsqu'au nom de la liberté des industriels tout-puissants réduisent une masse d'employés à l'insécurité permanente et à une condition misérable. La Révolution française, dit Anatole France, **« éleva sous le nom d'égalité l'empire de la richesse ».** Les citoyens, ajoute-t-il, doivent « travailler devant la majestueuse égalité des lois qui interdit au riche comme au pauvre de coucher sous les ponts, de mendier dans les rues et de voler du pain ». Répondra-t-on que **le citoyen le plus misérable a — par son bulletin de vote — la même influence sur le cours de la politique que le milliardaire le plus puissant**? En fait n'oublions pas que **c'est toujours la classe sociale dominante qui est maîtresse de l'information et qui, par ses journaux, fabrique l'opinion publique** (un journal représente des investissements considérables ; la liberté de la presse demeure théorique parce qu'il faut beaucoup d'argent pour fonder un journal ; et en fait le plus grand nombre des journaux appartient dans les pays capitalistes aux puissances d'argent).

Parmi les doctrines politiques contemporaines qui ont prétendu dépasser le libéralisme démocratique nous citerons la **doctrine technocratique,** la doctrine **fasciste**, la doctrine **socialiste.**

Selon les « technocrates » le pouvoir doit appartenir à une élite compétente, qualifiée par sa connaissance des « sciences politiques ». Dès 1819, Saint-Simon déclarait que l'État doit être gouverné par ceux qui ont le maximum de compétence. Aux « pouvoirs » doivent succéder les « capacités ». Le vrai politicien sera un ingénieur très savant susceptible d'analyser une situation et de trouver des remèdes rationnels. La politique doit cesser d'être le gouvernement des « hommes » pour devenir celui des « choses » (1). Auguste Comte, disciple de Saint-Simon, prétendra à son tour jeter les bases d'une politique « scientifique » en son « Système de Politique positive » (1851-1854). Il critique la mystique de la liberté de conscience, « maladie occidentale » issue du protestantisme. Selon lui il n'y a pas plus de liberté de conscience dans les sciences politiques qu'il n'y en a en géométrie ou en astronomie. Il importe d'ôter aux citoyens « leur droit absolu d'examen individuel sur des sujets supérieurs à leur véritable portée ». Dans la société positiviste dont rêve Auguste Comte, l'autorité législative appartient à un « pouvoir spirituel » constitué par des savants et des sages et qui a à sa disposition le concours « spontané, permanent et systématique » d'un pouvoir exécutif fort.

Sans doute y a-t-il quelque chose à retenir de cette idée d'un « gouvernement de techniciens ». Mais si la science politique — d'ailleurs encore balbutiante — peut donner des moyens d'action, elle est impuissante par elle-même à **proposer des fins,** à **déterminer les valeurs** que l'action politique doit poursuivre. D'autre part, dans la mesure où chez Saint-Simon et Auguste Comte du moins il apparaît que ces fameux spécialistes de la science politique sont les « industriels » et les « banquiers », on s'aperçoit que la technocratie n'est encore qu'un instrument de domination des classes économiquement favorisées.

La doctrine fasciste est au sens strict celle du dictateur italien Mussolini qui prit le pouvoir en Italie après la guerre de 1914-1918 (le mot fascisme est une allusion au fascio-romain, assemblage de branches au milieu desquelles on plaçait une hache, insigne réservé à quelques magistrats; Mussolini en fit le symbole de son mouvement). Mais le terme de fascisme a fini par désigner tout un groupe de doctrines analogues. Le fascisme a notamment inspiré la doctrine de l'État corporatif auquel l'« Action française » du néo-royaliste Charles Maurras donna entre les deux guerres une vaste publicité. **Anti-individualiste** et **anti-rationaliste,** le fascisme condamne tout à la fois le mythe de la liberté

---

(1) Saint-Simon rêve d'un gouvernement européen de savants et de techniciens qui présiderait à l'exploitation rationnelle des ressources économiques de la Planète et dont le siège serait — symbole hautement significatif — l'emplacement du tombeau de Newton ! L'existence du « pool charbon-acier », de la « Haute Autorité » montre que ce rêve n'était pas complètement utopique.

« individuelle » et des valeurs (justice, vérité) « universelles » (1). La Chambre des Députés ne doit plus réunir les représentants de ces abstractions que sont les Partis politiques, mais grouper des représentants des organismes réels de la nation : Université, Clergé, corps de métiers avec des délégués ouvriers et patronaux, agriculteurs. Telle est la chambre mussolinienne des « faisceaux et corporations ». Charles Maurras de son côté critique l'individualisme et dénonce le bloc des trois R (la **Réforme** protestante qui brise l'unité de l'Église catholique, organisme salutaire, « autoritaire et organisateur » qui est « le meilleur antidote du christianisme émancipateur et libéral »; la **Révolution** française qui a détruit l'autorité monarchique; enfin le **Romantisme** qui exprime dans le domaine artistique et littéraire l'esprit de révolte, de démesure, de désordre). Selon Maurras — comme pour les fascistes — l'autorité retrouvée de l'État n'exclut pas une politique de décentralisation qui donne aux Corporations, aux Provinces, aux Communes des droits et des libertés bien définis.

En fait — dans l'expérience mussolinienne — les Corporations n'ont jamais été que l'instrument passif du Dictateur et de son parti fasciste tout-puissant. Le fascisme s'est révélé comme un retour pur et simple à l'absolutisme. **Son vrai fondement philosophique est le système de Hegel qui tend à diviniser l'État lui-même.** L'État n'est pas un simple « agrégat d'individus », un simple moyen destiné à assurer la sécurité de chacun, mais il est une réalité plus haute et plus essentielle que les individus. Il est comme un organisme dont ils ne sont que les organes. Il arrache les individus à leur égoïsme, les introduit dans une existence de dévouement et de sacrifice. L'État n'est pas autre chose que l'Incarnation de l'Esprit dans la réalité, le « Dieu réel », le « terrestre divin » (2).

Mais, si on veut, au-dessous des formules de propagande, chercher la signification dissimulée du fascisme, **cette doctrine apparaît comme l'expression de l'angoisse des classes sociales économiques favorisées.** Au lendemain de la guerre de 1914-1918, le mouvement ouvrier et révolutionnaire prend une grande ampleur. La bourgeoisie possédante a le sentiment que l'État libéral traditionnel n'est plus un instrument assez sûr et assez puissant pour le maintien de ses privilèges; d'où l'appel à un pouvoir fort, qui sous le masque d'une « mystique » nationaliste capable de dériver vers ses « mythes » les énergies révolutionnaires,

---

(1) On pourrait faire des rapprochements entre cette attitude et celle du nationaliste français Maurice Barrès. Pour lui l'individu n'est rien dès qu'il apparaît « déraciné » de son milieu naturel national, professionnel, provincial. A la raison abstraite de l'individu détaché des traditions vivifiantes il oppose la sagesse inconsciente, héréditaire inspirée par « la terre » et par « les morts ». Il n'y a pas de vérités universelles, mais des vérités nationales. La vérité « française » est elle-même l'accord « ménagé par les siècles » des « vérités lorraines, des vérités provençales, des vérités bretonnes » (cité par Jacques Droz, *Histoire des Doctrines politiques*, P. U. F., p. 90).

(2) Mussolini écrivait lui-même, dans une perspective très hégélienne : « L'État est l'absolu devant lequel les individus et les groupes ne sont que le relatif. Le libéralisme niait l'État dans l'Intérêt de l'individu, le fascisme réaffirme l'État comme la véritable réalité de l'Individu ».

aura en réalité pour fonction d'étouffer les aspirations des masses ouvrières (1).

La doctrine socialiste, sous sa forme communiste, se propose également — pour des raisons opposées — de renverser la démocratie libérale. La politique n'est encore ici qu'un instrument de la lutte des classes — mais cette fois clairement avouée et proclamée. Le passage du capitalisme au socialisme (nous étudierons en détail ce problème dans notre chapitre suivant) ne peut, selon les théoriciens communistes, s'opérer que par une **révolution politique.** Il s'agit d'arracher l'État à la domination de la bourgeoisie pour en faire l'instrument du prolétariat. Certes le but lointain des communistes est l'avènement d'une société sans classes, réellement égalitaire et libérale. Le but lointain des communistes se rapprocherait donc de celui des anarchistes. Mais le moyen envisagé — la dictature du prolétariat — qui n'est en fait que la dictature du parti communiste et de ses chefs — rapproche inévitablement le communisme des doctrines de l'État totalitaire. L'expérience stalinienne, en Russie soviétique, fournit de ce processus une illustration peu contestable.

En fait le régime démocratique, malgré ses imperfections et ses dangers, trouve encore aujourd'hui des défenseurs convaincus. Le suffrage universel qui en est le fondement n'est pas nécessairement une mystification et une mascarade. La vraie solution réside dans l'éducation du peuple, dans le développement de l'instruction, de la culture, qui accroît l'esprit critique. Par là, et par là seulement, les individus deviennent de plus en plus dignes du régime démocratique.

2° LA NATION

Tandis que l'État désigne l'organisation d'une communauté, l'**idée de nation exprime cette communauté elle-même dont l'unité est vécue, reconnue par les consciences, en dehors même de l'ordre que l'État y fait régner.** Le patriotisme est le sentiment de la valeur de cette communauté. Quel peut être le fondement de cette unité sous-jacente?

Fichte, dans son « Discours à la Nation Allemande » (1813), déclare que c'est la **communauté de race** qui est le fondement de la nation. En réalité, une même nation enveloppe des groupes ethniques bien divers (un Français de Corse ressemble physiquement beaucoup plus à un Italien qu'à un Alsacien). Au cours de l'histoire le brassage des populations fut tel qu'il est d'ailleurs bien difficile de distinguer avec précision des groupes ethniques autres que les grandes distinctions des blancs, des noirs et des jaunes. D'autres invoquent la **communauté du sol.** La patrie c'est

---

(1) Il est vrai que le fascisme s'oppose bruyamment au capitalisme. En fait il ne critique réellement que les « banques juives », soupçonnées de cosmopolitisme et qui serviront de bouc-émissaire au mécontentement populaire. Les industriels fabriquant des armes en particulier ont largement bénéficié de la politique nationaliste des fascistes... On peut noter que le premier faisceau du parti mussolinien — violemment anticapitaliste en paroles — s'est réuni à Milan le 23 mars 1919 3, place San Sepolcro dans un salon obligeamment prêté par le « Cercle des intérêts industriels et commerciaux »!

étymologiquement la patria terra, la terre des pères (Vaterland, Fatherland), cet endroit de la terre où nous sommes nés (nation dérive de natus, né), auquel de multiples liens nous attachent. Mais les Arabes, par exemple, avaient un sentiment très vif de leur communauté et formaient en quelque sorte déjà une nation au temps où ils étaient nomades. Un facteur essentiel de l'unité nationale est la **communauté de langue,** car c'est la langue qui véhicule le patrimoine culturel de la nation ; pourtant ce facteur n'est pas décisif (l'Angleterre et les U. S. A. forment deux nations et parlent la même langue ; la Suisse, si jalouse de son unité nationale, parle quatre langues). Dans l'antiquité le fondement de l'unité nationale était souvent la **religion;** chaque cité avait ses dieux, on combattait pour ses dieux en même temps que pour son foyer (pro aris et focis). Mais cela n'est déjà plus vrai avec l'installation du christianisme, religion de vocation universaliste qui transcende les nations ; cela n'est plus vrai du tout à notre époque, du moins dans les États laïques où chaque citoyen est autorisé à pratiquer la religion de son choix.

Aucun des facteurs précités n'est suffisant pour créer une nation. **La nation repose avant tout sur la volonté de ses membres, sur leur conscience et leur désir de former une nation.** C'est ce qu'a dit Renan dans une page célèbre : « Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui à vrai dire n'en font qu'une constituent cette âme... L'une est dans le passé, l'autre est dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs, l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. Avoir des gloires communes dans le passé, une volonté commune dans le présent, avoir fait de grandes choses ensemble, vouloir en faire encore, voilà les conditions essentielles pour faire un peuple. »

Remarquons d'ailleurs que c'est le consentement actuel, que c'est le projet présent de vivre ensemble qui est fondamental. C'est à partir de ce projet que l'évocation du passé commun prend sa signification. On a même pu dire que les peuples chargés d'histoire « inventent leur histoire plus qu'ils ne la connaissent ». Après la guerre de 1870 les historiens français ont eu tendance à mettre en relief dans le passé national tous les conflits avec les Allemands. Comme les souvenirs des individus, l'histoire des peuples, telle qu'ils en prennent conscience, est reconstruite à partir des valeurs et des projets du présent.

La patrie est une valeur certaine. Mais il ne faut pas sacrifier à cette valeur d'autres valeurs aussi précieuses. Méfions-nous du nationalisme, caricature du vrai patriotisme. N'exigeons pas au nom du patriotisme que notre patrie empiète injustement sur les autres nations. **Il y a des valeurs de justice, de vérité qui sont des valeurs universelles et qui transcendent toutes les patries.** Lorsque l'innocence de Dreyfus, condamné pour trahison par la justice militaire, apparut clairement, beaucoup de nationalistes tentèrent de s'opposer à la révision du procès. Il ne fallait pas d'après eux qu'un tribunal d'officiers, expression de la patrie française, pût être convaincu d'erreur judiciaire. « Une erreur lorsqu'elle est fran-

çaise n'est plus une erreur ! » Une telle attitude représente un fanatisme qui n'a rien de commun avec le patriotisme véritable. Il ne faut jamais oublier que la nation n'est pas un absolu. Faire un absolu de cette société close serait légitimer toute guerre. Sans doute les nations ne se sont-elles posées qu'en s'opposant, ont-elles pris conscience d'elles-mêmes dans leurs conflits avec d'autres groupes. Comme le dit Bergson : « La cohésion sociale est due en grande partie à la nécessité pour une société de se défendre contre d'autres... C'est d'abord contre tous les autres hommes qu'on aime les hommes avec lesquels on vit. » Le Reich allemand a pris conscience de son unité en luttant contre les armées napoléoniennes. Le sentiment de l'unité italienne s'est cristallisé dans les conflits avec l'Autriche et la souveraineté temporelle du pape. Les États-Unis ont pris conscience d'eux-mêmes et ont surgi comme nation dans la guerre de l'Indépendance contre l'Angleterre.

Mais le vrai patriotisme parvient à liquider ces complexes originaires et à se concevoir dans le cadre d'un internationalisme fécond. C'est la coopération entre les patries multiples qui met en valeur ce qu'il y a en chacune de précieux et d'irremplaçable. A la formule de Barrès, « La terre et les morts », qui suggère l'idée d'un égoïsme national, fermé sur lui-même, ruminant ses gloires et ses deuils, il convient de préférer celle de Claudel, « La mer et les vivants », qui est tournée vers le présent et l'avenir et qui met au premier plan les relations et les échanges entre les pays, entre les continents.

On a souvent parlé de la crise de la natalité française, qui paraissait extrêmement grave à la veille de la guerre de 1939-1945. Le nombre de naissances pour 1 000 habitants qui était en France de 30 en 1800 était tombé à 17 entre 1930 et 1940. **Depuis 1935 on enregistrait même plus de décès que de naissances.** L'appel inévitable à la main-d'œuvre étrangère, la charge des vieillards improductifs, le danger de la dépopulation en face des menaces d'agression de pays voisins, étaient les conséquences manifestes et périlleuses de cette dénatalité. D'après beaucoup d'auteurs la dénatalité avait avant tout des causes morales. Le développement de l'individualisme, de l'égoïsme, du matérialisme, le recul des croyances religieuses détournaient les Français des lourds sacrifices qui sont le lot ordinaire des familles nombreuses.

Mais cette interprétation moralisante nous semble trop étroite. En fait la restriction des naissances a été et demeure encore un phénomène européen, et non pas exclusivement français. Ce phénomène représente une réaction très générale des populations à la « mutation démographique » (1) qui s'est produite à la fin du XVIIIe siècle. Jusque-là la population européenne augmentait très lentement. Mais à partir du XIXe siècle l'amélioration générale des conditions économiques, les progrès de l'hygiène et de la médecine déterminent un fléchissement brutal de la mortalité qui se traduit par une augmentation rapide de la population. Entre 1800 et 1935 la population européenne a triplé (passant de 185 à 530 millions

(1) Gaston BOUTHOUL, *La surpopulation dans le monde* (Payot).

d'habitants), la population française elle-même a presque doublé (de 25 à 40 millions d'habitants). La restriction des naissances apparaît alors comme une sorte de « réaction d'équilibration ». N'oublions pas qu'en 1932 si le taux de la natalité était tombé, en France, à 17, il était de 14 pour la Suède, de 15 pour l'Angleterre, de 15 pour l'Allemagne. Seulement le phénomène, en France, avait débuté cinquante ans plus tôt qu'ailleurs (en fait dès le début du XIXe siècle), ce qui explique la gravité de la crise (le vieillissement de la population française est nettement plus accusé que dans les pays voisins).

Par ailleurs il nous semble un peu simpliste d'attribuer la restriction des naissances à un égoïsme haïssable et de voir en revanche dans la procréation incontrôlée le signe de l'esprit de sacrifice et de la vertu. En fait la procréation de très nombreux enfants est assez souvent liée à l'état d'indifférence, d'imprévoyance qui accompagne la misère. Lorsque les conditions économiques sont meilleures, les hommes réfléchissent davantage, songent à la nécessité d'assurer l'avenir des enfants qu'ils mettent au monde et en limitent le nombre afin de mieux les élever. En ce sens la réduction de la natalité est liée à l'esprit de prévoyance. M. Bouthoul cite à ce propos les travaux du statisticien finlandais Tallqvist, qui montre que la natalité est inversement proportionnelle au chiffre moyen des dépôts dans les Caisses d'Épargne par tête d'habitant.

En concluons-nous qu'il faut encourager la restriction des naissances? C'était dès la fin du XVIIIe siècle l'opinion du pasteur anglican **Malthus,** qui soutenait que **lorsque la natalité n'est pas contrôlée le nombre des hommes s'accroît en progression géométrique tandis que la quantité de subsistances augmente seulement, dans les meilleures conditions, en progression arithmétique.** Le **malthusianisme** est défendable dans les pays sous-développés (la surpopulation de l'Inde, par exemple, est incontestable par rapport à ses ressources économiques). **Mais dans les pays industriellement développés les ressources des habitants ont augmenté plus que la population.** La France pourrait nourrir vingt millions d'habitants de plus, sans réduire son niveau de vie, car la production économique peut être augmentée.

Toutefois l'action régulatrice des propagandes (appel à la restriction des naissances en Asie, encouragement de la natalité par des allocations en France) pose un problème moral. **L'État a-t-il le droit d'agir sur l'individu en le traitant comme un moyen pour une fin d'ordre collectif** (que cette fin soit suivant les cas la diminution ou l'augmentation des naissances)? Les nécessités nationales ne doivent pas faire oublier la fin essentielle de l'action morale qui est l'épanouissement des personnes. A cet égard, tout à la fois, la diffusion des méthodes contraceptives (qui permettent la procréation volontaire d'enfants désirés, au moment choisi, et dans les meilleures conditions) et la politique d'allocations familiales (qui évite que le père de famille soit économiquement défavorisé par rapport au célibataire) nous semblent également bienfaisantes dans le cadre d'une morale humaniste.

LECTURES

Sigmund FREUD	*Totem et tabou.*
Jean LACROIX	*Forces et faiblesses de la famille* (Seuil).
Dr Maurice POROT	*L'enfant et les relations familiales* (P. U. F.).
Claude LÉVI-STRAUSS	*Les structures élémentaires de la parenté* (P. U. F.).
Colloques du C. N. R. S.	*Sociologie comparée de la famille contemporaine.*
Alfred SAUVY	*La population* (P. U. F., Que sais-je?).
LAGROUA-WEILL HALLE	*La grande peur d'aimer* (Julliard).
PAUL VI	Encyclique *Humanae vitae*, 1968.
Jacques DROZ	*Histoire des doctrines politiques en France* (P. U. F., Que sais-je?).
Maurice DUVERGER	*Les régimes politiques* (P. U. F., Que sais-je?).
	Introduction à la politique (Gallimard, 1964).
Ernest RENAN	*Qu'est-ce qu'une nation?* (in *Discours et conférences*, Calmann-Lévy).
Vladimir LÉNINE	*L'État et la révolution* (Éd. sociales internationales, Œuvres t. XXI).
Lewis MUMFORD	*Technique et civilisation* (Seuil).
Georges LAPASSADE	*L'entrée dans la vie* (Éd. de Minuit).
Joffre DUMAZEDIER	*Vers une civilisation des loisirs* (Seuil).
René MAUNIER	*Sociologie coloniale* (Domat-Montchrestien).

TEXTES A COMMENTER

1. « On n'entend parler, dans les auteurs, que des divisions qui perdirent Rome, mais on ne voit pas que ces divisions y étaient nécessaires, qu'elles y avaient toujours été, et qu'elles y devaient toujours être. Ce fut uniquement la grandeur de la république qui fit le mal, et qui changea en guerres civiles des tumultes populaires. Il fallait bien qu'il y eût à Rome des divisions : et ces guerriers si fiers, si audacieux, si terribles au dehors, ne pouvaient pas être bien modérés au dedans. Demander dans un État libre des gens hardis dans la guerre et timides dans la paix, c'est vouloir des choses impossibles : et, pour règle générale, toutes les fois que l'on verra tout le monde tranquille dans un État qui se donne le nom de république, on peut être assuré que la liberté n'y est pas.

Ce qu'on appelle union, dans un corps politique, est une chose très équivoque; la vraie est une union d'harmonie, qui fait que toutes les parties, quelques opposées qu'elles nous paraissent, concourent au bien général de la société, comme les dissonances dans la musique concourent à l'accord total. Il peut y avoir de l'union dans un État où l'on ne croit voir que du trouble, c'est-à-dire une harmonie d'où résulte le bonheur, qui seul est la vraie paix. Il en est comme des parties de cet univers, éternellement liées par l'action des unes et la réaction des autres.

Mais, dans l'accord du despotisme asiatique, c'est-à-dire de tout gouvernement qui n'est pas modéré, il y a toujours une division réelle. Le laboureur, l'homme de guerre, le négociant, le magistrat, le noble, ne sont joints que parce que les uns oppriment les autres sans résistance; et si l'on voit de l'union, ce ne sont pas des citoyens qui sont unis, mais des corps morts ensevelis les uns auprès des autres. »

(MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, extrait du chapitre IX.)

2. « L'État ... est le rationnel en soi et pour soi : cette unité substantielle est un but absolu ... et ce but final a un droit souverain vis-à-vis des individus, dont le plus haut devoir est d'être membre de l'État.

Si on confond l'État avec la société civile et si on le destine à la sécurité et à la protection de la propriété et de la liberté personnelles, l'intérêt des individus en tant que tels est le but suprême en vue duquel ils sont rassemblés et il en résulte qu'il est facultatif d'être membre d'un État. Mais sa relation à l'individu est tout autre; s'il est l'esprit objectif alors l'individu lui-même n'a d'objectivité, de vérité, et de moralité que s'il en est un membre. L'association en tant que telle est elle-même le vrai contenu et le vrai but, et la destination des individus est de mener une vie collective; et leur autre satisfaction, leur activité et les modalités de leur conduite ont cet acte substantiel et universel comme point de départ et comme résultat. La rationalité, considérée abstraitement, consiste essentiellement dans l'unité intime de l'universel et de l'individuel et ici concrètement, quant au contenu, dans l'unité de la liberté objective, c'est-à-dire de la volonté générale substantielle et de la liberté subjective comme conscience individuelle et volonté recherchant ses buts particuliers; quant à la forme, c'est par suite une conduite qui se détermine d'après des lois et des principes pensés donc universels. Cette idée est l'être universel et nécessaire en soi et pour soi de l'esprit. »

(HEGEL, *Principes de la Philosophie du Droit*, 3e partie, 3e section, trad. KAAN, Gallimard, Idées, pp. 270-271.)

SUJETS DE DISSERTATIONS OU DE DÉBATS

— Commentez le mot célèbre d'André GIDE dans *Les Nourritures terrestres* : « Familles ! Je vous hais ! Foyers clos; portes refermées, possessions jalouses du bonheur. »

— Commentez ce jugement d'Auguste COMTE dans *Système de politique positive* : « La société humaine se compose de familles et non d'individus... Une société n'est ... pas plus décomposable en individus qu'une surface géométrique n'est décomposable en lignes ou une ligne en points. »

— Le problème du contrôle des naissances.

— Confrontez ces divers jugements sur l'État :

« L'État c'est le plus froid de tous les monstres froids. Et il ment froidement; ce mensonge glisse de sa bouche : « Moi l'État, je suis le peuple » (Nietzsche).

« L'État est l'immoralité organisée — à l'intérieur : la police, les tribunaux, les classes, le commerce, la famille; — à l'extérieur : la volonté de puissance, la guerre, la conquête, la vengeance » (NIETZSCHE).

« L'absence de puissance matérielle est le péché mortel de l'État » (IHERING).

« Tandis que l'État existe, pas de liberté; quand régnera la liberté, il n'y aura plus d'État » (LÉNINE).

« Si l'État est fort, il nous écrase, s'il est faible, nous périssons » (VALÉRY).

— Précisez le sens des mots État, Nation, Patrie.

— Valeur de l'idée de nation : patriotisme et internationalisme.

— Quelles réflexions vous suggère cette pensée de Paul VALÉRY : « Le Monde ne vaut que par les ultras et ne dure que par les modérés. »

— Confrontez ces deux formules : « La terre et les morts » (BARRÈS). « La mer et les vivants » (CLAUDEL).

— Que pensez-vous de ce mot de VAUVENARGUES : « Le vice fomente la guerre, la vertu combat. S'il n'y avait aucune vertu, nous aurions toujours la paix. »

— Commentez ce jugement de Winston CHURCHILL : « La civilisation signifie une société reposant sur l'opinion des civils. Elle veut dire que la violence... les conditions des camps et de la guerre cèdent la place aux parlements ... et aux cours de Justice indépendantes. »

— Diriez-vous avec SAINT-EXUPÉRY qu' « une civilisation repose sur ce qui est exigé des hommes et non sur ce qui leur est fourni ? »

— Civilisation et barbarie.

(Photo Keystone).

Marcuse, philosophe allemand septuagénaire émigré en Amérique, considéré aujourd'hui par la presse de l'Allemagne Occidentale comme l'un des trois « M » qui sont à la source de la révolte étudiante (les deux autres étant Marx et Mao) n'est pas un révolutionnaire. Sa critique impitoyable des sociétés industrielles avancées, de la civilisation contemporaine de « consommation », ne débouche sur aucune action politique.

Pour lui toute révolution est impossible parce que les sociétés actuelles, en augmentant le confort, la consommation des individus, leur dissimulent la « répression », l'asservissement qu'ils continuent à subir. L'homme des sociétés industrielles, aliéné par la publicité, par la propagande est devenu un homme « unidimensionnel » incapable de critique. Marcuse se propose seulement de rééduquer ce sens critique, étouffé par une répression subtile. Il est le philosophe du « Grand Refus ».

A. V.

CHAPITRE XIII

Morale et politique

B. — La morale et la vie économique.

Problèmes posés par la civilisation industrielle

I — LE TRAVAIL

1° L'origine du mot suggère l'idée d'assujettissement, de torture. L'étymologie du mot français travail nous renvoie au latin « tri-palium » qui désignait un instrument de trois pieux destiné à maintenir les bœufs ou les chevaux difficiles pour les ferrer. Le substantif « travailleor » qui en sort directement (et qui prend rapidement la forme travailleur) signifie d'abord non pas artisan, ouvrier, mais bourreau, tourmenteur. On dit que le bourreau « travaille » les côtes ou les membres du condamné. On dit encore communément qu'une femme qui accouche est « en travail ». Le mot latin « labor » désigne à la fois le travail et la souffrance, comme aussi le mot français « peine » (j'ai beaucoup de peine, un homme de peine). **Le travail, en effet, exprime à l'origine la servitude de l'homme** qui ne parvient à survivre dans la nature que par un effort douloureux. Il faut manger, se chauffer, se vêtir. Le travail est «le signe de l'aliénation » de l'homme perdu dans une nature indifférente ou hostile à laquelle il faut coûte que coûte s'adapter pour subsister. Ainsi pour les Grecs, le travail exprime la misère de l'homme, non sa noblesse. Le travail signifie notre liaison au « monde de la caverne », c'est-à-dire au monde de la matière tandis que la contemplation du sage nous fait oublier que l'homme est assujetti au monde matériel, et tourne « l'œil de l'âme » vers la splendeur rayonnante des idées pures.

Le dualisme platonicien (monde des idées éternelles et monde de la matière changeante) est l'expression du dualisme social : d'un côté les hommes libres qui contemplent les idées, de l'autre les esclaves occupés à travailler douloureusement sur la matière. Même l'ingénieur est chez Platon l'objet d'un certain mépris : « Tu ne voudrais ni donner à son fils ta fille ni épouser toi-même la sienne. » (1).

---

(1) Gorgias 422 bc. On trouvera un exposé complet de l'attitude platonicienne à l'égard du travail dans André VERGEZ *Technique et morale chez Platon* (Revue philosophique 1956).

De leur côté les Latins ne manquaient pas d'opposer l' « otium », le loisir studieux, au « negotium », le travail, les affaires. Le travail revêt ici une signification purement négative. C'est l'absence de loisir.

De même, dans la tradition chrétienne, le travail est une punition. Après le péché l'Éternel dit à Ève : « Tu enfanteras en travail les enfants » et à Adam : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front (1). »

2° Mais le travail va lui-même renverser le sens de la situation métaphysique dont il est issu. En même temps que signe d'aliénation, il est, dit M. Jean Lacroix, « remède à cette aliénation » (2). L'homme doit travailler parce qu'il est comme un étranger dans la nature. Mais par le travail précisément il va « rendre familier ce qui était étranger, donner forme humaine à ce qui était informe ». Le travail va dompter les forces redoutables de la nature et en faire nos fidèles servantes. Il va, selon la formule de Descartes, « nous rendre maîtres et possesseurs de la nature ».

Dans la perspective chrétienne, le travail n'est pas seulement le signe de la punition. Il est aussi possibilité de rachat. Des théologiens contemporains font même remarquer que le travail n'est pas nécessairement lié à la sanction du péché, puisque dès que l'homme est créé il est placé sur la terre pour la travailler et la soumettre partout (3).

Le thème du travail moyen de salut, instrument de libération, se trouve aussi chez Hegel dans le très célèbre épisode dialectique du maître et de l'esclave. Deux hommes luttent l'un contre l'autre. L'un d'eux est plein de courage. Il accepte de risquer sa vie dans le combat, montrant ainsi qu'il est un homme libre, supérieur à sa vie. L'autre, qui n'ose pas risquer sa vie, se soumet. Le vainqueur ne tue pas son prisonnier, au contraire il le conserve soigneusement comme un témoin et un miroir de sa victoire. Tel est l'esclave, le « servus », celui qui, à la lettre, a été conservé. Le maître contraint l'esclave au travail, pendant que lui-même profite des agréments de la vie. Le maître ne cultive pas son jardin, ne fait pas cuire ses aliments, n'allume pas son feu : il a son esclave pour cela. Le maître ne connaît plus les rigueurs du monde matériel puisqu'il a interposé un esclave entre le monde et lui. Mais le maître, gâté par l'oisiveté, ne sait bientôt plus rien faire. En revanche l'esclave sans cesse occupé à travailler apprend à vaincre la nature en utilisant les lois de la matière et récupère une certaine forme de liberté (la domination de la nature) par ses victoires techniques. Par une conversion dialectique exemplaire, le travail servile lui rend sa liberté. Il fut un homme lâche, il abdiqua sa liberté pour ne pas mourir ; il redevient un homme libre en se posant comme une liberté ingénieuse contre la nature qu'il dompte au moment même où le maître, qui ne sait plus travailler, a de plus en plus besoin de son esclave

---

(1) Genèse, III, 16 et 19.
(2) Jean Lacroix, *Les sentiments et la vie morale* (P. U. F.), p. 72.
(3) Genèse, I, 28.

et devient en quelque sorte l'esclave de l'esclave. **Le travail apparaît alors comme l'expression de la liberté reconquise.**

3° Le travail c'est l'acte humain par excellence, l'expression concrète de notre intelligence et de notre liberté. Bergson définit l'intelligence elle-même comme une **aptitude à fabriquer des outils** (l'homo sapiens est d'abord un homo faber). Le dénuement originel de l'homme, dépourvu de crocs puissants, de fourrure épaisse, nu et faible dans la nature, « acquiert la valeur d'un document préhistorique; c'est le congé définitif que l'instinct reçoit de l'intelligence » (1). L'outil est le signe de l'intelligence, parce qu'il est un **moyen**. Songez-y : ce marteau que vous venez d'acheter n'est pas objet de consommation. Il n'est ni bon à manger ni beau à voir. Le sens de ce marteau est dans une **relation,** dans ce qu'il permet de faire. Il vous permet de planter un clou auquel vous accrocherez une casserole. Celle-ci n'est à son tour qu'un intermédiaire. Elle permettra de faire cuire la soupe à condition toutefois d'avoir un réchaud. Vous voyez que les outils s'impliquent les uns les autres dans une chaîne de médiations. L'outil est donc le signe de l'intelligence humaine qui procède par détours pour transformer la nature, donc qui prend un certain recul par rapport à la nature. Tandis que l'animal est seulement « présent » à la nature, l'homme est capable de se la « re-présenter ». Comme le disait Karl Marx : « Ce qui distingue l'architecte le plus maladroit de l'abeille la plus habile, c'est que l'architecte porte d'abord la maison dans sa tête ». Le travail c'est l'exploitation intelligente des déterminismes matériels, c'est la « ruse de la raison » qui transforme en moyens d'action les obstacles naturels.

4° Le travail est donc une transformation intelligente de la nature. Mais ce n'est pas une transformation quelconque. « C'est, disait Auguste Comte, la modification **utile** du milieu extérieur opérée par l'homme » (2). Le sens humain du travail, c'est son utilité, son pouvoir d'humaniser l'univers. Sisyphe, condamné après sa mort à rouler dans les Enfers une grosse pierre au sommet d'une montagne d'où elle retombe sans cesse, ne travaille pas, car son effort ne sert à rien. Le travail humain façonne une nouvelle nature. Si l'homme disparaissait de la terre, non seulement nos villes tomberaient en ruine, mais les plantes mêmes qui poussent dans les champs seraient en une seule saison remplacées par de « mauvaises herbes ». Aujourd'hui, même à la campagne je ne vois partout que l'œuvre de l'homme et la nature offre à l'homme comme en un miroir le visage de l'homme. Le papier sur lequel j'écris, la route goudronnée où je marche, ma montre que je consulte négligemment, tous ces objets qui m'entourent sont le résultat de ce travail humain qui ne cesse de transfigurer la nature matérielle, qui, disait Marx, « saisit les choses, les ressuscite d'entre les morts » (3).

---

(1) Bergson, *Évolution créatrice.*

(2) Comte, *Système de politique positive*, II, 2.

(3) Marx écrit d'autre part (*Idéologie allemande*, trad. Molitor, p. 161) que « le monde sensible est le produit de l'industrie et de l'état social. Le cerisier comme presque tous les arbres fruitiers n'a été transplanté qu'il y a quelques siècles par le commerce dans notre zone et n'a donc été donné à la connaissance sensible que par cet acte d'une société déterminée ».

5° Si le travail nous donne la clef des rapports fondamentaux entre l'homme et la nature, il convient de lui attribuer une **haute signification métaphysique.** Méditer sur le travail c'est comprendre que l'homme n'est ni un pur esprit (dont l'activité ne rencontrerait jamais d'obstacles) ni un être purement biologique (incapable de recul à l'égard de la nature et préoccupé seulement de la satisfaction immédiate de l'instinct). Comme l'écrit M. Jean Lacroix, « l'activité vitale de l'animal n'est pas le travail, la contemplation de l'esprit pur n'est pas le travail. Le travail c'est toujours l'esprit pénétrant difficilement dans une matière et la spiritualisant (1) ». Ainsi le travail exprime bien la condition de l'homme, esprit incarné. Cette importance métaphysique du travail est inséparable de sa haute signification morale. Le travail, c'est la morale elle-même en acte puisque la morale n'est rien d'autre que l'**incarnation des valeurs dans le réel.** Et non seulement le travail humanise l'univers, le rend sans cesse plus habitable, crée des œuvres utiles, mais encore le travail humanise le travailleur lui-même : « Tout travail, disait Mounier, travaille à faire un homme en même temps qu'une chose. » Le travail est le meilleur exorcisme de l'égoïsme naturel. Sans doute le travailleur œuvre-t-il pour lui-même et déclare-t-il à l'occasion que le but du travail c'est le salaire ! Mais à côté de cette fin subjective, le travail trouve dans l'œuvre même qui est réalisée une fin objective. Travailler c'est malgré tout **sortir de soi-même.** Les psychiatres le savent bien qui traitent leurs malades par l'**ergothérapie;** le malade mental à qui l'on peut confier un petit travail retrouve quelque équilibre à se rendre utile, à s'occuper, à s'oublier un peu lui-même. Le travail ne donne-t-il pas à l'existence un ordre, une régularité salutaires au bon équilibre? Le temps dans lequel vit l'oisif est discontinu et hétérogène; il coule au rythme capricieux des passions. Le temps du travailleur, réglé par la sirène ou la cloche, impose à sa vie quotidienne un équilibre salubre. L'homme imite alors la sagesse des choses et impose à son cœur capricieux de suivre le rythme régulier du monde. Auguste Comte (qui fut lui-même traité pour dépression nerveuse) a donné une formule de psychothérapie excellente : « Régler le dedans sur le dehors. » Il faut, disait-il, « rendre l'homme aussi régulier que le ciel » (il s'agit évidemment du ciel des astronomes). Dans le même esprit, un vieux proverbe nous avertit sagement : « mains oisives, cœur fou ». Ainsi le travail nous détache de nous-mêmes et nous fait entrer en communication avec l'univers. Saint-Exupéry en fait la remarque dans **Citadelle :** « Le travail t'oblige d'épouser le monde. Celui qui laboure rencontre des pierres, se méfie des eaux du ciel ou les souhaite et ainsi communique et s'élargit et s'illumine. Et chacun de ses pas se fait retentissant (2). »

Mais il ne suffit pas de dire que le travailleur est délivré et introduit dans l'univers; encore faut-il ajouter qu'il se voit étroitement relié à la société des hommes. Travailler c'est trouver sa place à l'intérieur d'un

---

(1) Jean-Lacroix, *Les sentiments et la vie morale*, p. 73.
(2) Saint-Exupéry. *Œuvres* (Collection La Pléiade), p. 675.

organisme social dont tous les éléments sont **solidaires.** Comme l'a bien montré Léon Bourgeois, l'homme ne peut accomplir les gestes les plus ordinaires et les plus nécessaires : boire un verre d'eau, allumer une lampe, sans mettre à contribution le travail d'autrui (demandez-vous par exemple combien de travail coûte à l'humanité votre petit déjeuner du matin : travail du paysan qui dès l'aurore a trait ses vaches, travail du transporteur, du commerçant, travail de l'usine à gaz grâce à laquelle vous faites chauffer votre lait si aisément, etc.). Votre propre travail représente en retour le paiement d'une dette que vous avez contractée en profitant du travail d'autrui. C'est pour cela que l'obligation du travail est impérieuse (« Devoir est l'infinitif de dette », disait Léon Bourgeois). A côté de la **solidarité horizontale** des travailleurs d'aujourd'hui qui présentement échangent mutuellement leurs services, il ne faut pas oublier la **solidarité verticale,** celle qui nous permet de profiter des travaux de nos ancêtres, qui nous fait obligation de travailler pour nos successeurs (« l'inventeur de la charrue laboure invisible à côté du laboureur » et « l'humanité se compose de plus de morts que de vivants », disait Auguste Comte).

II — L'ÉVOLUTION DU TRAVAIL : TECHNIQUE ET INDUSTRIE, MÉTIERS, OUTILS, MACHINES

1° DE L'OUTIL A LA MACHINE

Nous avons défini le travail comme une transformation par l'intelligence humaine de la nature. Mais les conditions de cette transformation ont prodigieusement évolué au cours de l'histoire.

Assurément, depuis les temps préhistoriques des armes en pierre taillée ou polie jusqu'aux usines et aux machines de l'ère atomique, l'usage d'instruments, de **médiateurs entre l'homme et la nature,** est la caractéristique constante du travail humain. Seulement l'évolution de ces instruments a modifié de fond en comble les conditions du travail.

Pendant des milliers d'années l'homme ne s'est servi que d'**outils.** Les outils qui se multiplient dès les temps néolithiques sont un prolongement direct du corps, de l'adresse, de l'intelligence, de l'expérience de l'artisan. Le couteau, la hache, la scie, la lime requièrent l'emploi d'un corps humain habile, vigoureux, exercé. Ces outils diversifient l'usage spontané de nos mains, élargissent son domaine permettant à l'homme de travailler le métal et le bois. En même temps ils économisent le corps et le protègent (la pelle et le tisonnier, par exemple, permettent le transport du feu sans dommage). Mais le corps demeure le moteur de l'outil (par exemple le pied, qui était à la fois moteur et outil dans le foulage du raisin chez les vignerons de l'Antiquité, est encore moteur dans tous les instruments à pédale qui se répandent au moyen âge.) Comme dit très justement M. Friedmann (1), « l'outil sert, non à supprimer la part de l'homme dans

(1) FRIEDMANN, *Où va le travail humain*, p. 37 (22e édition) Gallimard.

la production, mais au contraire à humaniser davantage celle-ci en permettant la confection d'une œuvre où le maître-ouvrier qui l'achève seul introduit continuité, réalisation d'un plan, précision accrue, harmonie d'un ensemble ». L'homme n'a pas encore abandonné le « milieu naturel ». Il est présent à ce qu'il fait, « rien ne le sépare de son matériau, de son outil, de son œuvre ». **C'est la substitution de la machine à l'outil qui va arracher l'homme au « milieu naturel » pour l'introduire dans un nouveau milieu, le « milieu technique ».** La machine utilise pour moteur une autre force que le corps humain (1). Il s'agit tout d'abord de forces naturelles qu'on emploie sans les modifier comme la force animale, la force du vent ou de l'eau (par exemple le moulin à eau inventé dès l'antiquité, le moulin à vent importé d'Orient au moment des Croisades et qui a permis d'industrialiser la fabrication de la farine). Mais l'ère du machinisme proprement dit commence lorsque l'homme parvient à utiliser des **forces industrielles.** Les forces industrielles sont fabriquées par l'ingéniosité technique à partir des forces naturelles : par exemple la force de la vapeur d'eau dont l'exploitation marque l'avènement de la première révolution industrielle, celle de la **machine à vapeur.** Tandis que les forces naturelles doivent être utilisées là où elles se trouvent, les forces industrielles sont maniables et transportables : il suffit de transporter l'eau et le combustible pour utiliser où l'on veut la force-vapeur; d'où l'apparition simultanée des machines de transport (chemins de fer) et de la concentration industrielle (autour des villes). A la fin du XIXe siècle l'utilisation de l'**électricité** (obtenue à partir de la force naturelle des chutes d'eau), plus économique et plus aisément transportable, caractérise la deuxième révolution industrielle, marquée également par le triomphe du moteur à explosion. On peut parler d'une troisième révolution industrielle avec l'utilisation de l'explosion de **l'énergie atomique,** qui ouvre à la technique humaine des perspectives de puissance qui dépassent l'imagination.

L'homme d'aujourd'hui vit dans un univers de machines. Non seulement les machines règnent sur son travail (machines de production à l'atelier, machines de comptabilité dans les bureaux, machines agricoles), mais il peut grâce aux machines voyager sur terre, dans les airs, sous terre (et il trouvera encore dans le Métropolitain des escaliers mécaniques et d'innombrables « machines à sous » distributrices de friandises !). Les relations humaines et les loisirs sont aussi « mécanisés » que le travail (il suffit d'évoquer le téléphone, la T. S. F., le cinéma, la télévision).

Bref, comme le dit M. Friedmann, « le citadin, dans le cours de sa journée, ne fait que quitter une machine pour en trouver une autre ». Le « standard de vie » ne se définit-il pas par la possession d'un nombre plus ou moins grand de machines? Tout le monde ne désire-t-il pas jouir d'une voiture automobile, d'une télévision, d'une machine à laver, d'un frigidaire?

Le machinisme transforme donc radicalement la condition humaine. D'une part la puissance de l'homme sur la nature est prodigieusement

---

(1) M. Salleron écrit très justement : « l'outil c'est la main prolongée, la main renforcée; le marteau est l'image parfaite de l'outil. La machine c'est un engin fabriqué par l'homme avec ses mains et ses outils pour opérer seul grâce à une énergie extérieure. L'outil fait corps avec l'homme. La machine est détachée de l'homme ».

accrue, mais d'autre part l'homme semble désormais séparé du milieu naturel. L'artisan était à côté de ses outils, il était en eux, il en était l'âme, tandis que l'homme de l'ère industrielle semble dépassé, dominé de toute part par le système complexe de ses machines. Tout désormais, le travail, l'information, la guerre même se fait **à distance.** L'homme ne risque-t-il pas d'y perdre son équilibre?

2° LES AVANTAGES DU MACHINISME

Aristote disait ironiquement que l'humanité pourrait se passer d'esclaves si un jour « les navettes marchaient toutes seules » à l'exemple des trépieds miraculeux qui, disait-on, sur un simple signe des habitants de l'Olympe, venaient d'eux-mêmes se ranger pour l'assemblée des Dieux... Le machinisme ne devait-il pas rétrospectivement donner à la boutade d'Aristote l'aspect d'une prophétie? Dès la fin de l'Antiquité l'usage des moulins à eau libéra les femmes esclaves qui pendant si longtemps avaient été assujetties à tourner la meule, et le poète Antiphilos de Byzance chantait déjà le progrès mécanique libérateur : « Otez vos mains de la meule, meunières; dormez longtemps même si le chant du coq annonce le jour car Demeter a chargé les Nymphes du travail dont s'acquittaient vos mains; nous goûterons bientôt la vie de l'âge d'or » (1). Le développement du monachisme au moyen âge est lié à l'utilisation du collier d'attelage : les animaux attelés par les épaules et non plus par le cou (comme un chien en laisse) ont une puissance de traction bien plus considérable. Une main-d'œuvre de serfs moins nombreuse est suffisante et les couvents se remplissent.

Que dire alors du machinisme moderne? Si on considère qu'un homme fournit annuellement par ses propres forces un travail de 150 mille calories et si on donne à cette unité énergétique le nom d' « esclave mécanique » lorsqu'elle est fournie par des forces industrielles, on peut dire qu'aux États-Unis, en 1961, chaque habitant disposé de plus de cent esclaves mécaniques!

Savez-vous que du milieu du XIXe siècle au début du XXe la production de houille est passée de 50 millions de tonnes à plus d'un milliard de tonnes? Qu'au début du XXe siècle la production de pétrole et de combustible gazeux n'atteignait pas 10 millions de tonnes, et qu'elle atteint aujourd'hui des centaines de millions de tonnes? Que la production de papier a été multipliée par trente au cours des cinquante dernières années?

Ce n'est pas seulement la quantité de production qui s'est prodigieusement accrue, mais aussi ce qu'on appelle **la productivité,** c'est-à-dire la **vitesse de production.** Pour ne citer que l'agriculture — qui n'est certes pas le domaine où ce phénomène est le plus marqué —

---

(1) D'après P. M. SCHUHL, *Machinisme et philosophie*, p. 22.

rappelons, à la suite de M. Fourastié, que pour moissonner un are de blé il fallait en 1800 une heure avec une faucille, en 1850 un quart d'heure avec une faux, en 1900 deux minutes avec une faucheuse-lieuse, en 1920 quarante secondes avec une faucheuse-lieuse à traction mécanique et en 1960 à peine trente secondes avec une moissonneuse-batteuse. « L'homme, déclare M. Fourastié, est incroyablement oublieux des conditions de vie de ses ancêtres et incroyablement ingrat envers le progrès technique. Savez-vous combien d'heures par an travaillait votre grand-père et combien de kilos de pain lui fournissait son salaire? ». Non seulement dans les pays industriellement développés les grandes famines ont disparu depuis plus de deux cents ans (en France la dernière grande famine date de l'hiver 1709), mais encore la **durée de la journée de travail** n'a cessé de s'abaisser. Le système des **congés payés,** des **retraites** s'est répandu. Alors qu'au XIXe siècle, au tout début de l'ère industrielle, les enfants dès l'âge de huit ans travaillaient en usine, l'âge d'entrée au travail ne cesse de s'élever et la **période d'instruction scolaire** (actuellement obligatoire jusqu'à 16 ans en France) de s'accroître.

Si l'on ajoute à cela les progrès des techniques médicales et chirurgicales on ne s'étonnera pas que la durée moyenne de la vie humaine ait augmenté de sorte qu'en France un nouveau-né d'aujourd'hui a autant de chances d'atteindre la cinquantième année... que le sixième mois il y a quelques siècles.

3° L'ANTIMACHINISME CONTEMPORAIN

Cependant la « civilisation mécanique » est souvent aujourd'hui l'objet de critiques sévères. Certains censeurs austères pensent qu'en donnant à l'homme le bonheur matériel, elle l'incite à se complaire dans les satisfactions animales et le détourne de toute vie spirituelle.

La méfiance de Gandhi pour les chemins de fer s'inspire par exemple de mobiles qui ne laisseront pas d'étonner un humaniste occidental : « Les chemins de fer ont accentué le mauvais côté de la nature humaine, les méchants peuvent désormais accomplir leurs mauvais desseins avec plus de rapidité (1) ». Les lieux sacrés de l'Inde « ont perdu leur sainteté » depuis que sans effort n'importe qui peut les atteindre. En outre le chemin de fer est une source de scepticisme et de désespoir parce que la facilité des voyages met l'homme « en contact avec des natures et des religions si diverses qu'il en est complètement désemparé (2) ». De même la médecine en guérissant des maux presque toujours dus au « péché » nous soustrait injustement aux conséquences de nos fautes : « Les hôpitaux sont des lieux de propagation du péché ». Gandhi n'accepte qu'une définition morale de la civilisation : « La civilisation est ce mode de vivre qui montre à l'homme où est son devoir. Etre civilisé c'est atteindre la maîtrise de soi et de ses passions. En langue Goujarati, civilisation se dit : « bonne conduite » (3).

Mais l'opposition de la civilisation mécanique et de la civilisation spirituelle semble ici trop durcie. Saint Thomas était mieux inspiré

---

(1) GANDHI, *Leur civilisation et notre délivrance*, p. 86 (Denoël).
(2) *Ibidem*, p. 91.
(3) GANDHI, *ibidem*, p. 110.

lorsque dès le XIIIe siècle il nous rappelait qu'un minimum de sécurité matérielle est le plus souvent nécessaire à l'exercice de la vertu.

Seulement la civilisation mécanique donne-t-elle ce bonheur matériel qui paraît être son but? N'est-elle pas en contradiction avec elle-même lorsqu'elle multiplie les souffrances de toute sorte? Le machinisme — il est devenu banal de le dire — augmente démesurément la puissance de l'homme dont la sagesse demeure chétive : « La science, a dit Jean Rostand, a fait de nous des Dieux avant que nous méritions d'être des hommes ». Devant la menace effroyable des armes atomiques, devant le spectre hideux des possibilités actuelles de l'industrie guerrière, ne convient-il pas de rappeler les formules anxieuses de Bergson dans le dernier chapitre des **Deux Sources**? Le machinisme a rompu l'équilibre de l'âme et du corps parce que notre âme est restée la même tandis que notre corps voyait sa puissance accrue prodigieusement de toute la force des machines. A la civilisation mécanicienne il eût fallu un « supplément d'âme ». D'autre part le progrès des techniques ne s'est pas déployé partout au même rythme. A côté des civilisations techniciennes d'Amérique, d'Europe, de Russie soviétique désormais, il y a les pays asiatiques et africains « sous-développés ». Certes les techniques s'y introduisent progressivement mais tandis qu'il est par exemple relativement facile et peu coûteux de répandre partout la vaccination, ce qui élimine rapidement les grandes épidémies, il est beaucoup plus difficile et beaucoup plus long d'accroître la production agricole; ce qui fait que bien souvent les masses humaines sauvées de la maladie ont été livrées à la famine.

D'autre part les conditions mêmes du travail industriel ne déterminent-elles pas une véritable « déshumanisation »? Si la machine, aux yeux de l'entrepreneur, « économise la main-d'œuvre », aux yeux de l'ouvrier elle crée le chômage et devient paradoxalement source de misère. Au début de l'industrialisation de l'Angleterre, Ricardo évoquait le jour futur où rien qu'en tournant une petite manivelle le roi d'Angleterre produirait tout ce dont ses loyaux sujets auraient besoin; mais ceux-ci, privés de travail et de salaire, mourraient de faim à côté de leurs machines!

De plus le machinisme contraint bien souvent le travailleur moderne à se transformer en automate. Tandis que l'artisan s'affirme et se reconnaît dans son œuvre, tandis que « le menuisier conçoit, exécute, rabot ou varlope en mains sculpte, ponce, vernit, finit son bahut, en discute lui-même les mérites avec sa pratique » l'ouvrier d'usine, victime de la « division du travail », de ce que M. Friedmann appelle avec force le « travail en miettes », se trouve assujetti à la « chaîne », contraint d'exécuter toujours le même geste (par exemple visser un écrou) à une cadence déterminée. Dès 1846 Michelet écrivait : « La machine ne comporte aucune rêverie, aucune distraction. Vous voudriez un moment ralentir le mouvement, quitte à le presser plus tard, vous ne pourriez pas. L'infatigable chariot aux cent broches est à peine repoussé qu'il revient vers vous. Le tisserand

à la main tisse vite ou lentement selon qu'il respire lentement ou vite. Il agit comme il vit, le métier se conforme à l'homme; là au contraire, il faut bien que l'homme se conforme au métier, que l'être de sang et de chair où la vie varie selon les heures subisse l'invariabilité de cet être d'acier ». Et M. Friedmann oppose aujourd'hui l'activité réellement humaine d'un professionnel **spécialiste,** qui ajoute à une formation de base la connaissance d'une technique particulière, et l'activité automatique et déshumanisée du travailleur **spécialisé** (notez la forme passive), c'est-à-dire que l'on a spécialisé, que l'on a assujetti à un travail parcellaire. Sous toutes ses formes la civilisation mécanicienne serait donc profondément antihumaniste. Elle mettrait l'homme en situation d'aliénation, le **séparant** de la nature, l'enveloppant dans un milieu d'automates sans beauté et sans vie; rendant l'ouvrier des « chaînes » totalement étranger à son œuvre, éloignant le compagnon du patron et soumettant le prolétaire, « membre vivant d'un organisme mort » (Marx), à la discipline impersonnelle et inhumaine de l'usine.

Tandis qu'il y a à peine cent ans (pour reprendre une comparaison du regretté Eugène Schueller) l'humanité moyenne pouvait se reconnaître dans le très célèbre tableau de Millet « l'Angelus » : un couple de paysans en prière à la fin de leur journée; aux pieds de l'homme un panier rempli de pommes de terre; debout dans ses gros sabots il est comme enraciné dans la terre nourricière; sa vie est simple, le sens de son travail réglé selon le soleil et les saisons est parfaitement clair — l'humanité de l'ère industrielle trouverait au contraire son image dans le « Charlot » du film « les Temps modernes » — victime du travail à la chaîne, devenu lui-même un « morceau de machine » et qui, lorsqu'il a fini son travail, repris son chapeau et sa petite badine, « refait encore machinalement dans la rue le geste de serrer des écrous et la nuit renouvelle en dormant celui de les tourner ».

4° RÉSERVES SUR L'ANTIMACHINISME

Mais quelle que soit l'autorité des penseurs, qui depuis Ruskin jusqu'à Bergson, Gabriel Marcel, Duhamel, Bernanos, ont proclamé leur inquiétude ou leur indignation devant la civilisation mécanicienne, peut-être convient-il aujourd'hui d'opposer quelques arguments à leur noir pessimisme.

a) Tout d'abord on peut penser que le machinisme lui-même, en se développant, apportera des remèdes à ses propres inconvénients. Le travail automatique, monotone et inhumain, de l'ouvrier rivé à la chaîne, vient en fait d'une mécanisation insuffisante de l'industrie. Le machinisme, en se perfectionnant, délivre l'homme des travaux purement mécaniques.

La machine d'aujourd'hui est capable de couper, d'emballer, de trier. Même les tâches automatiques de la **pensée** — les calculs — sont susceptibles d'être accomplies par des machines. L'un des plus célèbres « cerveaux artificiels », la fameuse E. N. I. A. C. (electronic numeral interpoler automatic computer), née voici quinze ans en Amérique, monstre de 30 tonnes, aux 18 000 tubes électroniques, est capable de résoudre en une fraction de seconde une équation à cent inconnues. Désormais, remarque Jean Rostand, on pourra dire « pensé à la machine » comme on disait

« fait à la machine ». Mais il ne faut pas accréditer pour autant le mythe du robot (1) redoutable, démon créé par l'homme et supérieur à lui, car les cerveaux artificiels ne font précisément que du travail mécanique de calcul et de déduction logique. Ils ne résolvent évidemment que les problèmes dont les données leur sont fournies : **l'homme garde le privilège de l'invention et de la création, la machine le délivrant seulement des tâches fastidieuses.** Le triomphe de l'« automation », bien définie par M. Robert Buron comme une « mécanisation au carré » (« utilisation d'une machine pour diriger et contrôler d'autres machines »), ne laissera un jour à l'homme que le travail intelligent de la réparation, de l'organisation. En Amérique le nombre des manœuvres, des ouvriers spécialisés ne cesse de diminuer tandis qu'on demande toujours un plus grand nombre d'ouvriers qualifiés, de techniciens, de dessinateurs, d'ingénieurs. Ainsi convient-il de dire avec M. Fourastié que « le travail machinal de l'homme est l'esclavage transitoire d'un mécanisme imparfait ».

b) A ces remarques M. Friedmann répondrait que l'automation universelle n'est pas pour demain, et que pour le moment le travail parcellaire et inhumain reste le plus souvent la règle. Mais ici encore il ne faudrait pas exagérer la responsabilité de la machine. M. Touraine remarque très justement que « le rythme auquel est soumis le travailleur à la chaîne est fixé par les hommes et non par les machines ». Les ouvriers se plaignent beaucoup plus des « cadences » trop rapides ou des salaires insuffisants que de la nature automatique et monotone de leur travail. Défions-nous ici d'un certain romantisme... Beaucoup d'ouvriers préfèrent le travail à la chaîne automatique qui laisse l'esprit libre et ne demande pas d'initiative. Et après tout, même les métiers réputés intelligents contiennent une bonne part de routine. Croit-on que le professeur qui corrige pour la centième fois une faute banale de style ou d'orthographe dans une dissertation, que le médecin qui prescrit des antibiotiques trente fois par jour pendant une épidémie de rougeole ou de scarlatine n'aient pas l'impression d'accomplir une tâche machinale?

c) D'autre part, il est juste de remarquer que les idées sur l'organisation du travail ont au cours des vingt dernières années beaucoup évolué. Le système généralement critiqué est celui du **taylorisme.** Ici l'homme est en effet sacrifié à la machine; ce qui compte c'est le rendement. Les conditions du travail, le morcellement des tâches, le rythme de la chaîne, l'organisation des ateliers, tout cela est réglé seulement par l'ingénieur et dans un seul but : la rationalisation et l'augmentation de la production. La « main-d'œuvre » recrutée sur « le marché du travail » n'est qu'un « matériel humain » (ces expressions sont révélatrices) qui fait partie de l'outillage et dont l'emploi est subordonné à la production. Si les services du psychologue sont requis à côté de

---

(1) Le terme de robot vient du mot slave « robota », travailler.

ceux de l'ingénieur, ce n'est pas encore, dans cette perspective, pour l'intérêt des hommes, mais pour l'intérêt des machines. Il s'agit d'adapter l'homme aux machines, c'est-à-dire de sélectionner par un système de tests les hommes qui conviennent pour telle ou telle occupation professionnelle.

Mais depuis une vingtaine d'années ces positions ont été retournées; on comprend aujourd'hui qu'il faut aussi, qu'il faut surtout faire le contraire : **non plus adapter l'homme au travail, mais adapter le travail à l'homme.** Par exemple on construira des machines plus maniables, mieux adaptées au corps humain et à ses exigences. Le technicien que les Américains nomment « human engineer » (ingénieur spécialiste du facteur humain) n'a plus pour mission, dit M. Bernard Brichaud, « de construire des machines, qui, en soi, marchent mieux, mais des machines que l'homme a moins de mal à faire bien marcher, ce qui revient à considérer comme primordial dans le rendement d'une machine sa disponibilité pour l'homme ».

Bien mieux il ne suffit pas — on commence à le comprendre — que le travail soit adapté à l'homme, considéré comme individu abstrait, il faut encore que les « relations humaines » (human relations) dans lesquelles l'ouvrier se trouve inséré (relations avec ses camarades, mais aussi avec le contremaître) soient psychologiquement et moralement satisfaisantes. Certes le travail à la chaîne isole matériellement l'ouvrier seul aux prises avec sa machine, mais le rend psychologiquement d'autant plus solidaire du grand ensemble humain dont il fait partie. Une célèbre enquête aux ateliers Hawthorne de la Western Electric Cie fit voir que la productivité dépendait beaucoup moins du rythme du travail, de la rationalisation des gestes, de l'aménagement des locaux (et de tous les facteurs matériels sur lesquels Ford et Taylor insistaient naguère) que de l'atmosphère psychologique dans laquelle opéraient les travailleurs.

Miller et Form, dans leur ouvrage sur la sociologie industrielle, citent comme exemplaire l'histoire de l'ouvrier Joe, travailleur sérieux et fort apprécié, qui brusquement devint sombre, buveur, étourdi. Le conseiller psychologique de l'usine découvrit alors qu'il s'entendait mal avec sa femme et souffrait de sa jalousie. Il parvint, paraît-il, à faire entendre raison à cette dernière et Joe redevint alors le travailleur modèle apprécié de ses chefs et le « good fellow » aimé de ses camarades. Cette anecdote — évoquée sans humour par nos deux sociologues — nous montre d'ailleurs les limites et les dangers de cette technique des « relations humaines ». On voit mal les remèdes qu'elle pourrait apporter au chômage, aux salaires trop bas par exemple. On voit très bien au contraire qu'elle peut servir à dissimuler aux ouvriers les injustices de leur condition et l'exploitation dont ils peuvent être victimes.

Cette « psychologie sociale » est peut-être aussi mystificatrice que le mythe de l'antimachinisme qui prétendait rejeter sur les robots toute l'injustice de la société contemporaine. Et porter remède ici et là à la mauvaise humeur de quelques contremaîtres n'est pas résoudre le problème de l'organisation sociale. En fait c'est le grand problème de l'organisation du travail, de la propriété privée, de la répartition des richesses, c'est la « question sociale » qu'il faut maintenant poser.

III — LA QUESTION SOCIALE

La question sociale, dit le vocabulaire de M. Lalande, c'est « le problème consistant à résoudre les difficultés économiques et morales que soulèvent l'existence des classes sociales et le fait de la misère ». Plus généralement, c'est le problème de l'organisation économique de la société, de la production, de la distribution, de la propriété. Nous examinerons, en les schématisant, les principales prises de position sur ce problème.

1° LE LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE

Pour les libéraux la plupart des difficultés économiques et sociales viennent de l'intervention intempestive de l'État qui prétend réglementer prix, salaires, échanges commerciaux. Il vaudrait beaucoup mieux **laisser jouer les mécanismes économiques naturels.** « Laissez faire, laissez passer ! » L'économie tend à s'organiser d'elle-même pour le bien de tous. L'optimisme libéral croit volontiers à des « harmonies économiques » spontanées.

Adam Smith dans sa **Richesse des nations** (1774) examine les fluctuations des prix. Le **prix naturel** d'un objet c'est son prix de revient plus une juste marge bénéficiaire. Le **prix du marché** d'un objet dépend de la loi de l'offre et de la demande. Si un produit est rare la demande dépasse l'offre et le prix du marché s'élève au-dessus du prix « naturel ». Si le produit est très abondant c'est le contraire : le prix du marché tombe au-dessous du « prix naturel ». Seulement il arrive que les prix très élevés stimulent l'offre; les produits chers, fabriqués en plus grand nombre, baisseront la saison prochaine. Les prix trop bas découragent l'offre, la production diminue et les prix remontent quand l'offre s'est faite plus rare. Ainsi le prix du marché tend toujours à rejoindre le prix naturel. La loi de l'offre et de la demande sert de régulateur et « la quantité de chaque marchandise mise sur le marché se proportionne naturellement d'elle-même à la demande effective ».

Les salaires des ouvriers sont soumis à une régulation naturelle analogue; s'ils sont trop bas dans une profession on ne trouve plus de candidats à ce métier et il faut bien que les salaires se relèvent; s'ils se relèvent anormalement un grand nombre d'ouvriers se propose à l'embauche et cette concurrence fait baisser le salaire.

Le seul rôle de l'État, dans la théorie du libéralisme économique, est de **protéger la propriété privée.** La propriété privée est, pensent-ils, **une garantie de prospérité pour tous les membres de la collectivité.** Le propriétaire d'un champ, d'une usine, d'un commerce est le premier intéressé à la bonne marche de son entreprise et d'autant plus que l'institution de l'**héritage** lui permettra de transmettre son bien à ses descendants. La propriété privée est d'ailleurs non seulement **utile socialement**

(dans la mesure où elle est le meilleur stimulant du travail) mais encore **moralement légitime,** car il est juste que la personne ne soit pas spoliée du fruit de son travail et de son épargne; la propriété est un **prolongement naturel de la personne.** N'est-il pas normal que nous considérions comme « à nous » ce que nous avons acquis à force de travail, de courage, d'économie?

Le libéralisme économique qui triomphe au XIXe siècle apparaît comme la philosophie du capitalisme industriel. Celui-ci en effet se définit comme la **propriété privée des moyens de production** (1). Ce sont des particuliers qui possèdent les usines, les champs, les entreprises commerciales. Dans ce système économique, on distingue plusieurs **classes sociales,** notre classe sociale se définissant par la fonction que nous remplissons dans le circuit économique. Les trois classes sociales fondamentales sont la classe des **capitalistes** qui possèdent des moyens de production et les font exploiter par des salariés, la classe des **artisans** qui possèdent des moyens de production et les exploitent eux-mêmes, enfin la classe des **salariés** qui ne possèdent que leur force de travail et la louent au capitaliste pour un salaire (2).

2° LA CRITIQUE DU LIBÉRALISME : LE SOCIALISME MARXISTE

L'optimisme libéral ne tient pas ses promesses. Il suffit de considérer précisément la société industrielle de l'Angleterre du XIXe siècle pour le comprendre. Les ouvriers travaillaient quinze heures par jour pour un salaire misérable. Des enfants de huit ans (et parfois plus jeunes encore) descendaient au fond des mines. La mortalité était effroyable. La justification libérale de la propriété (légitimée parce que fruit du travail) paraissait dérisoire dans un monde où le travailleur salarié n'avait pas les moyens de devenir propriétaire, tandis que les propriétaires capitalistes pouvaient se dispenser de travailler. La liberté dont parle le libéralisme est purement abstraite : il est entendu que l'employé et l'employeur discutent librement le salaire; mais l'employé menacé par le chômage — et qui n'a pas les moyens d'attendre — est contraint en fait d'accepter le salaire

---

(1) C'est la propriété des moyens de production qui fait l'objet de discussion entre les diverses théories économiques. La propriété privée des *biens de consommation* n'est pratiquement pas contestée. Les socialistes qui voudraient que seul l'État possède les moyens de production admettent évidemment que les particuliers possèdent personnellement des biens de consommation tels que : costumes, bijoux, automobiles de tourisme, etc.

(2) Distinguons bien les *castes* et les *classes*. La caste est une catégorie où on entre par la naissance. Aux Indes le fils du brahmane sera brahmane, le fils du paria sera paria. La distinction du noble et du roturier est une distinction de caste. Les castes sont *fermées* (à quelques exceptions près puisqu'un roturier peut être anobli). Au contraire les classes sont théoriquement *ouvertes* puisqu'il suffit que le salarié gagne assez d'argent pour qu'il devienne patron; du moins le fils du salarié, s'il peut acquérir une instruction suffisante, a une chance d'accéder à de meilleurs revenus donc à une autre classe. Évidemment cette possibilité reste le plus souvent purement abstraite et théorique.

Certains définissent les classes non plus à partir de l'argent et de la fonction économique mais à partir de la culture et de l'éducation reçues. Il paraît vraisemblable de voir la pharmacienne (commerçante) épouser le lieutenant (salarié) plutôt que le boucher (commerçant lui aussi cependant). Le critère du « mariage possible » indique assez bien l'appartenance à une même classe (qui n'est pas nécessairement économique).

proposé. Sa liberté abstraite déguise mal une servitude réelle. Jaurès disait que la formule « Laissez faire, laissez passer » devait s'entendre en ce sens : « Le renard libre dans le poulailler libre ». Car le droit de propriété ne concerne pas seulement le rapport d'un homme et d'une chose. Il détermine en fait le rapport d'un homme avec d'autres hommes et peut être à l'origine d'une exploitation de l'homme par l'homme.

Pourtant ce n'est pas pour des raisons morales que Marx condamne le capitalisme libéral. Dans son grand ouvrage **(Le Capital)** Marx prétend se placer à un point de vue **purement scientifique.** Il se propose d'analyser la structure du capitalisme libéral. Dans une perspective **dialectique** (inspirée par l'idée hégélienne que les **contradictions sont le moteur de l'histoire),** cette analyse veut montrer que le **capitalisme se détruit lui-même à partir de ses contradictions internes.**

Le principe fondamental du capitalisme est celui-ci : l'activité ouvrière est traitée et payée comme une marchandise. Or que vaut une marchandise? **Sa valeur dépend de la quantité de travail qu'il faut pour la produire.** L'activité ouvrière se paiera à son prix de marchandise. C'est-à-dire qu'on donnera à l'ouvrier ce qu'il faut pour qu'il puisse reconstituer sa force de travail pour le lendemain, ni plus ni moins. Pour que l'ouvrier puisse travailler, il lui faut un peu de nourriture, quelques habits, etc. Le patron paiera tout cela comme il paie l'huile de la machine.

Seulement le travail ouvrier est une marchandise singulière qui a la propriété de produire à son tour de la valeur, et **une valeur plus élevée que sa propre valeur de marchandise.** En langage plus simple, l'ouvrier rapportera plus au patron qu'il ne lui a coûté. Le bénéfice produit, c'est la **plus-value** (liée, comme on voit, à l'origine, au fait que le travail est traité comme une chose).

Mais le système capitaliste va engendrer des contradictions :

a) *Les crises économiques*

L'intérêt apparent de l'employeur est de vendre sa production le plus cher possible tout en versant le moins de salaires possibles afin d'augmenter la plus-value. Seulement les ouvriers, mal payés, seront incapables d'acheter les objets qu'ils ont fabriqués eux-mêmes. Le produit de leurs mains, exposé à la vitrine du commerçant, leur demeure étranger — c'est un aspect de l' « aliénation » —, inaccessible. Dès lors beaucoup d'objets resteront invendus. Les commandes du marchand à l'industriel diminueront. L'industriel va licencier une partie de ses ouvriers. On se doute que les chômeurs achèteront moins encore que les salariés. C'est la crise.

b) *Les guerres*

L'idéal serait évidemment de trouver une marchandise qui ait toujours des acheteurs. Or le matériel de guerre représente un type de marchandise exceptionnel dont l'État assume l'achat, qu'il ne revendra pas... et qu'il

distribuera sans concurrencer quiconque ! De plus la guerre sera nécessaire pour ouvrir de nouveaux marchés et les destructions militaires stimuleront la production de l'après-guerre. Jaurès disait que « le capitalisme porte la guerre comme la nuée porte l'orage ».

c) *La concentration*

Pour comprendre le processus de la concentration, il faut partir de la distinction marxiste du **capital constant** et du **capital variable.** Le capital constant (ainsi appelé parce qu'il ne rapporte directement rien au patron) représente la valeur des machines et des matières premières. Le capital variable c'est l'argent qui sert à payer les salaires, donc à faire travailler l'ouvrier, à produire les marchandises, donc à reproduire de l'argent. Mais les progrès du machinisme imposent au patron l'augmentation continuelle du capital constant. Dès lors le taux du profit baisse parce que la plus-value est dévorée par les investissements. Seul l'industriel le plus riche peut acheter les plus grosses machines, avec lesquelles il peut produire davantage en moins de temps, ce qui lui permet de vendre moins cher que ses concurrents moins bien équipés. Le petit patron succombe donc à la concurrence et devient prolétaire. Le grand patron absorbe petit à petit d'autres industriels. Telle est la concentration au terme de laquelle il n'y aura plus qu'un petit nombre de gros capitalistes exploitant une masse de prolétaires. Le capitalisme produit ainsi, par son évolution dialectique, « ses propres fossoyeurs ». A ce moment la révolution socialiste et **la nationalisation des moyens de production** est proche. Le capitalisme aura lui-même préparé sa propre expropriation, d'abord en rejetant dans le prolétariat bon nombre d'anciens capitalistes, ensuite **en organisant des monopoles si vastes qu'ils pourront sans difficulté et sans transition devenir les instruments d'une économie collective** (1).

CONCLUSIONS

Le système marxiste est à l'origine d'expériences économiques à une échelle colossale (U. R. S. S., Chine). Sans prétendre, ce qui serait sortir de notre propos, juger de telles réalisations, nous pouvons cependant faire quelques remarques.

Tout d'abord **nulle part dans le monde** (du moins jusqu'à présent) **le système communiste (nationalisation intégrale des moyens de production) ne s'est substitué au système capitaliste industriel.** La Russie et la Chine n'étaient pas, avant la Révolution communiste, des pays industrialisés, mais des pays d'économie essentiellement agricole, à structure féodale. Sur ce point les prophéties du marxisme semblent prises en défaut.

---

(1) Ainsi les contradictions du capitalisme préparent le communisme « avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature ». Cependant l'avènement du communisme exige la formation d'un parti révolutionnaire qui unit les prolétaires pour l'action en leur donnant la « conscience de classe » et constitue l'instrument de la **révolution,** préface à la « dictature du prolétariat ».

D'autre part, dans les pays capitalistes, à la place de la Révolution brutale prévue par Marx, des réformes partielles ont sensiblement amélioré la condition ouvrière. Là où Marx envisageait un **« renversement dialectique »,** ce sont des **corrections** progressives qui sont intervenues. Dès le milieu du XIXe siècle les premières « lois sociales » limitent sévèrement le travail des enfants dans les usines. Par la suite la puissance des syndicats ouvriers obtiendra du patronat d'autres concessions : les congés payés, la limitation des heures de travail, souvent un « salaire minimum » garanti par l'État. Cette évolution consacre en tout cas le discrédit du libéralisme économique. Tout le monde reconnaît aujourd'hui **la légitimité de l'intervention de l'État,** intervention plus ou moins étendue, pour **régulariser et humaniser les relations économiques.** Diverses théories ont vu le jour pour résoudre la question sociale. Nous citerons la théorie catholique contenue dans les encycliques pontificales, la théorie de Keynes, la théorie « abondanciste » de l'« économie distributive ».

a) *Théorie catholique*

On la trouve exposée dans l'Encyclique Rerum Novarum (1891) du pape Léon XIII et dans l'Encyclique Quadragesimo anno (1931) de Pie XI (cette dernière commémore le 40e anniversaire de « Rerum Novarum »). Les papes admettent que l'inégalité sociale n'est pas contraire aux intentions de la Providence. Ils condamnent le marxisme (mais pour des raisons extérieures aux problèmes économiques, parce que le marxisme est lié à l'athéisme). Le droit de propriété est reconnu légitime en son principe (si un ouvrier, disait Léon XIII, achète un champ avec ses économies, la propriété de ce champ est aussi légitime que le libre usage du salaire puisque ce champ n'est qu'un « salaire transformé »).

Ceci dit, l'Église condamne sévèrement la forme prise par le capitalisme contemporain qui « impose un joug presque servile à l'infinie multitude des prolétaires » (Léon XIII). La loi de la concurrence ne laisse debout que « ceux qui sont les plus forts, ce qui souvent revient à dire ceux qui luttent avec le plus de violence, qui sont le moins gênés par les scrupules de conscience ». Le droit des ouvriers à s'associer pour se défendre est clairement reconnu. Le contrat de travail ne devrait pas être laissé à la discrétion de l'employeur et l'**intervention de l'État est légitime pour assurer à l'ouvrier le « juste salaire »** qui garantit une vie décente. Léon XIII rappelle que la pratique de l'usure, du prêt à intérêt, a été au cours de l'histoire « condamnée à plusieurs reprises par le jugement de l'Église ». Or, dans le système capitaliste contemporain, elle est à nouveau « pratiquée sous une autre forme par des hommes... d'une insatiable cupidité ».

Pie XI va plus loin encore, reconnaissant la **légitimité de certaines nationalisations dans l'intérêt général.** « Il y a certaines catégories de biens pour lesquels on peut soutenir avec raison qu'ils doivent être réservés à la collectivité lorsqu'ils viennent à conférer une puissance

économique telle qu'elle ne peut sans danger pour le bien public être laissée entre les mains de personnes privées. »

Mais pour la thèse catholique, les réformes extérieures de structure sont beaucoup moins importantes que les réformes intérieures, purement morales. Ce n'est pas le système capitaliste qui est injuste en lui-même, ce sont les hommes qui en tirent parti pour exploiter indignement d'autres hommes. Et la conversion des volontés au bien est parfaitement possible à l'intérieur même du système capitaliste.

b) *L'interventionisme de Keynes*

Keynes publie en 1936 sa **Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie.** Il prend conscience de l'échec de la théorie libérale en constatant le fait du chômage qui est le grand problème de l'économie britannique à son époque. De plus les problèmes économiques sont pour lui inséparables du problème **monétaire.** Les hommes en effet n'échangent des produits que par l'intermédiaire de la monnaie. Or toute la monnaie n'est pas immédiatement mise en circulation. Soucieux de l'avenir les hommes épargnent de l'argent et parfois amassent l'argent pour lui-même. Ceci introduit un facteur complexe et fondamental dont il faut tenir compte pour comprendre les relations économiques. A partir de là Keynes justifie l'intervention de l'État en matière économique. Le premier devoir de l'État est de lutter contre le chômage et si possible d'**assurer le plein emploi de tous les travailleurs.** Il peut le faire notamment en **agissant sur le taux de l'intérêt, sur le taux de l'escompte,** de telle sorte que le rapport entre la consommation et l'épargne soit aménagé pour le mieux des intérêts de la collectivité.

c) *L'économie distributive*

La théorie de M. Duboin et des disciples « abondancistes » passe souvent pour une utopie. La plupart des manuels d'économie politique préfèrent n'y même pas faire allusion. C'est que la solution proposée par M. Duboin paraît à la fois si révolutionnaire et si simple, qu'elle semble à beaucoup tenir du rêve plus que du réalisable. Et il est évident que sa mise en pratique se heurterait à des difficultés et à des obstacles dont les adeptes enthousiastes ne voient pas toujours la complexité. Il n'en reste pas moins que les directives générales de la doctrine sont fort intéressantes, et que l'analyse critique du capitalisme libéral, proposée par M. Duboin, paraît remarquablement lucide et fondée sur une documentation très approfondie (1).

L'idée essentielle, qui est déjà chez Marx, mais avec moins de relief, est celle-ci : les prodigieux progrès de la science et de la technique (n'oublions pas que M. Duboin écrit près d'un siècle après Marx) révolutionnent les conditions de vie économique. Le système capitaliste prix-salaires-

---

(1) Jacques Duboin, *Rareté et abondance* (Éditions Ocia).

profits ne correspond plus du tout aux conditions actuelles de la production (dans les pays industriellement développés).

Le progrès technique augmente énormément la **production,** il accroît aussi ce qu'on appelle la **productivité,** c'est-à-dire la rapidité de production, comme nous l'avons montré dans un paragraphe précédent. Ceci est déjà visible dans le secteur agricole ou **secteur primaire**. C'est encore plus manifeste dans le secteur industriel ou **secondaire** (où triomphe la «grande relève des hommes par la machine»). Dans le système capitaliste, ceci ne peut entraîner que le chômage (même si le secteur **tertiaire,** c'est-à-dire le secteur des « services » : commerçants, fonctionnaires, médecins, etc. absorbe une partie de la main-d'œuvre éliminée du secteur primaire et secondaire).

D'autre part, **le système capitaliste fondé sur le profit se trouve bloqué dès que l'augmentation de la production assure l'abondance.** En effet, la **valeur marchande d'un produit dépend de sa rareté.** Il est d'autant plus cher qu'il est plus rare (1). Mais l'utilité humaine d'une chose n'est pas fonction de sa valeur économique (par exemple l'air est absolument indispensable à la vie et cependant il ne coûte rien parce qu'il est abondant). Or le progrès technique est tel qu'il viendra un moment où les produits agricoles et industriels seront si abondants que, tout en conservant la même utilité pour les hommes, ils n'auront plus de valeur économique, ils ne seront plus vendables. Et **comme le système économique actuel est fondé sur la vente et sur le profit, il ne peut que lutter contre l'abondance au mépris des intérêts réels de l'humanité.** C'est ainsi qu'entre les deux dernières guerres notamment, on organisa **des destructions de produits** (en France on dénatura du blé, on força les pêcheurs à élargir les mailles des filets pour prendre moins de poissons, à Los Angelès on jetait du lait aux égouts, au Brésil on brûla des tonnes de café) alors que des masses d'hommes manquaient de tout ! C'est ce que l'on appelle pudiquement l'« assainissement du marché » qui est en fait l'organisation systématique de la rareté ! Sans doute le volume des destructions a été jusqu'à présent très limité par rapport au volume de la production. Mais l'analyse de M. Duboin montre du moins clairement que **le système actuel des échanges fondé sur la rareté est en contradiction avec le système de production qui tend vers l'abondance.**

La solution des « abondancistes » est très radicale. Il s'agit d'un collectivisme beaucoup plus systématique que celui des marxistes ! Le salaire ne serait plus directement lié au travail effectué. Chaque individu recevrait de la naissance à la mort un revenu social; d'autre part chacun pendant la période active de son existence devrait à la collectivité un

---

(1) Les économistes contemporains définissent la valeur par l'*utilité marginale*. Si je consomme plusieurs rations d'un produit, les premières rations ont plus de valeur pour moi que les dernières. Par exemple j'ai quatre litres d'eau pour ma journée : le premier me sert à boire, le deuxième à faire cuire les aliments, le troisième à me laver, le quatrième à arroser mes fleurs. C'est l'utilité du dernier élément qui détermine la valeur économique. Plus un produit est rare, plus l'utilité du dernier élément dont je dispose (l'utilité marginale) sera grande et plus le produit sera cher.

service du travail (dans le domaine où l'orientent ses aptitudes et sa vocation). La masse des « revenus sociaux » serait calculée de telle sorte qu'elle permette exactement de distribuer tout le volume de la production. La simplicité même de la solution semble utopique (d'autant plus que les abondancistes ne se soucient pas de participer à la lutte des classes, ne cherchent guère à incarner leurs aspirations dans un parti politique). Mais l'analyse du problème apparaît rigoureuse. **A l'ère atomique, le système capitaliste qui triompha à l'époque de la machine à vapeur ne semble plus adapté aux conditions créées par le progrès technique;** il semblerait hasardeux pourtant de prétendre déduire par la raison pure les solutions que l'avenir ne manquera pas d'apporter à la question sociale.

APPENDICE

Rapports de la société et de l'individu dans les sociétés industrielles : point de vue de Marcuse

1. Dans toutes les sociétés connues il y a un conflit permanent entre les instincts des individus, leur désir de liberté absolue (l'utopiste Fourier définissait le bonheur « essor intégral des passions ») et d'autre part les contraintes d'origine sociale (obligation de travail, répression de la sexualité, disciplines de toute nature). Freud connaissait bien ce « malaise de la civilisation » et y voyait un trait caractéristique de la condition humaine. Nous y avons fait allusion à propos de l'inconscient et de la psychanalyse : l'homme freudien est écartelé entre le *ça* (les pulsions désordonnées de l'instinct) et le *sur-moi* (l'ensemble des contraintes sociales assimilées, intériorisées par l'éducation). A l'intérieur de notre être, existe une lutte constante entre le désir de bonheur et le « sur-moi », qui incarne dans l'individu lui-même les forces de répression de la société. La psychanalyse freudienne elle-même se propose moins de nous rendre heureux que de nous rendre lucides; elle veut substituer au refoulement de l'instinct (processus inconscient, générateur de névroses) une maîtrise consciente, une répression lucide (remplacer le « refoulement » par la « condamnation », dit Freud textuellement (1)). C'est que pour Freud le bonheur complet est impossible à l'homme social, le bonheur n'est pas une « valeur de civilisation ».

---

(1) Voir *Cinq psychanalyses*, le cas du petit Hans, trad. française, P. U. F.

2. A ce pessimisme éthique Marcuse oppose un optimisme de principe (1); certes, pour lui, dans toutes les sociétés traditionnelles la répression exercée par le pouvoir contre l'individu était inévitable. En effet, dans ces sociétés, la production économique était très inférieure aux besoins réels des hommes. Il fallait bien imposer de nombreuses heures de travail, limiter les activités de consommation et de loisir, contrôler sévèrement la sexualité, prévoir de terribles sanctions contre les voleurs, etc. On peut dire que dans ces sociétés la répression était **fonctionnelle**.

Mais la révolution industrielle a changé les conditions du problème. La production économique et la productivité (la quantité de production par heure de travail) se sont accrues dans des proportions si considérables que l'homme devrait pouvoir satisfaire tous ses besoins véritables en travaillant très peu de temps, en subissant d'autre part beaucoup moins de contraintes sociales. S'il est vrai qu'une certaine autorité de la société sur l'individu demeure nécessaire (il est normal que les ingénieurs règlent le travail des ouvriers, que les agents de ville règlent la circulation) **le système répressif** dans son ensemble (la toute puissance de l'État moderne, les rythmes de travail épuisants, l'éducation anti-sexuelle systématique) **a cessé d'être fonctionnel, il ne représente plus qu'une « sur-répression »**, c'est-à-dire **une répression devenue non fonctionnelle, absurde dans les conditions économiques actuelles**. Le temps semble venu où le conflit entre l'individu et la société, entre le besoin de liberté et les exigences de la discipline pourrait être résolu, et le bonheur des hommes enfin assuré.

3. Or les sociétés contemporaines, qu'elles soient soumises au régime du socialisme autoritaire (2) ou au régime du capitalisme dit libéral sont loin de réaliser cet idéal. Les conflits qui les opposent (et qui provoquent l'accumulation de forces militaires destructrices dont la puissance est sans équivalent dans l'histoire) ainsi que les contradictions intérieures à chacun de ces systèmes, maintiennent en fait et souvent aggravent l'asservissement de l'individu à l'État, son aliénation et ses frustrations au sein même d'une relative abondance.

Marcuse se livre à une critique sévère des sociétés contemporaines de « consommation », et notamment des États-Unis d'Amérique. En apparence la condition de l'individu s'est améliorée, le pouvoir d'achat s'est accru, les maladies sont mieux soignées, etc. Mais — et c'est ici le thème marcusien fondamental — ces progrès loin d'amorcer une révolu-

---

(1) Marcuse, *Éros et civilisation* (Les Éditions de Minuit).

(2) Dans le *Marxisme soviétique* Marcuse montre que la révolution d'octobre n'a pas rendu les individus heureux et libres, que la société soviétique n'est pas moins répressive que les sociétés capitalistes occidentales.

tion véritable la rendent pratiquement impossible. L'accroissement quantitatif des biens de consommation risque précisément d'« empêcher une transformation qualitative de la société dans l'avenir immédiat ». Le principe de l'injustice sociale (l'inégalité des classes, l'exploitation de l'homme par l'homme) est consolidé dans la mesure même où les effets en sont désormais mieux masqués (l'ouvrier et le patron regardent le même programme de télévision, la secrétaire s'habille comme la fille de son patron). L'économie du profit encourage la production de biens superflus dont la publicité à son tour stimule la consommation. D'où, « le besoin irrésistible de produire, de consommer le superflu, le besoin d'un travail ahurissant qui n'est plus vraiment nécessaire » et qui « perpétue des formes surannées de lutte pour l'existence ». « La vente des marchandises va de pair avec l'abêtissement, la perpétuation du labeur, les frustrations ». La publicité, par exemple, stimule partout l'excitation érotique tandis que les frustrations, la misère sexuelle demeurent ! Le machiavélisme de la société de consommation consiste à créer des besoins artificiels qui « coïncident avec la répression ». C'est ainsi que le travailleur, pour acheter les « gadgets » de la civilisation industrielle fait lui-même appel aux « sociétés de crédit » qui l'exploitent scandaleusement. En regardant la télévision, en lisant des hebdomadaires, il s'offre lui-même en victime à toutes les propagandes. L'individu réclame en quelque sorte lui-même et obtient à force de travail les instruments de son propre asservissement ! Tandis que jusqu'à présent l'histoire des hommes se déroulait comme dit Marcuse sur « deux dimensions », celle de l'adaptation, de « l'intégration » à la société existante et celle de la « contestation révolutionnaire », la société de consommation réussit à endormir les tendances révolutionnaires. L'homme perd ses facultés critiques. Il devient un homme « uni-dimensionnel » (1), asservi à des besoins « stéréotypés », souvent incapable de rêver de « changer la vie ». Les biens de consommation qu'il acquiert à force de labeur lui dissimulent son aliénation. C'est ainsi que la société industrielle avancée se montre capable d'« absorber sa propre négativité », La rationalité scientifique et technqiue qui s'affirme aussi bien dans la production militaire que dans la production d'inutiles gadgets se trouve donc mise au service de l'irrationnel. « La rationalité est devenue le support le plus efficace de la mystification. » A une époque où les ouvriers, mieux payés et en même temps endettés par la course aux biens de consommation se font parfois les complices de l'ordre existant, les seules forces « critiques » de la société se trouvent chez les marginaux qui ne profitent en rien de la société d'abondance (chômeurs, travailleurs immigrés, races persécutées, étudiants non encore intégrés au circuit production-consommation). La critique est d'ailleurs tolérée dans la société de consommation, mais comme toute action révolutionnaire véritable est aussitôt réprimée

---

(1) Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel* (Éditions de Minuit).

(Photo Keystone)

LES BEATLES

Les « mass-medias » ont apporté au XXe siècle une révolution dont on ne mesure guère la portée. Le disque, les transistors, la télévision et le cinéma imposent par leur action sur le public la présence constante de vedettes parfois éphémères mais toujours prenantes dans les consciences des adolescents. Le véritable délire que déclenchèrent les Beatles chez les teen-agers de ces dernières années, manifeste de manière éclatante la tendance à préférer au style « apollinien » que décrivait Nietzsche cette fougue « dionysiaque » d'un quatuor fracassant.

D. H.

(c'est le concept marcusien de « tolérance répressive »), elle ne débouche pas sur une modification réelle de la société.

Il est donc remarquable que Marcuse joint à *un optimisme éthique* résolu (les hommes selon lui pourraient s'épanouir librement en dehors de toute répression) un grand *pessimisme politique*. La critique marcusienne n'ouvre la voie à aucune praxis. Elle ne conserve son radicalisme et sa « pureté » qu'en restant négative. Ce sont les derniers mots de Marcuse dans *L'homme uni-dimensionnel* : « La théorie critique de la société ne possède pas de concepts qui permettent de franchir l'écart entre le présent et le futur; elle ne fait pas de promesses; elle n'a pas réussi; elle est restée négative. Elle peut ainsi rester loyale envers ceux qui, sans espoir, ont donné et donnent leur vie au Grand Refus. »

LECTURES

Georges FRIEDMANN — *Où va le travail humain* (Gallimard, 1951).
Le travail en miettes (Gallimard).

Pierre-Maxime SCHUHL — *Machinisme et philosophie* (P. U. F., 1938).

Jean FOURASTIÉ — *Machinisme et bien-être* (Éd. de Minuit, 1951).

Louis SALLERON — *L'automation* (P. U. F., Que sais-je?).

Karl MARX — *Le capital* (Livre I dans le tome I des *Œuvres* publié à la Pléiade (Gallimard). Le tome II contient les livres II et III du *Capital* ainsi que *Économie et philosophie — Salaire — Principes d'une critique de l'Économie politique*. La traduction française, classique, des *Œuvres complètes*, par J. Molitor aux Éditions Alfred Costes n'est pas irréprochable).

Sur Marx un bon ouvrage d'initiation est celui d'ARVON, *Le Marxisme* (éd. Colin). Une étude beaucoup plus approfondie est celle de J.-Y. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx* (éd. du Seuil).

On pourra consulter par ailleurs PERROUX, *Le capitalisme* (P. U. F., Que sais-je?); LEFEBVRE, *Le marxisme* (P. U. F., Que sais-je?); *Critique de la vie quotidienne* (Arche); BOURDIEU et PASSERON, *Les héritiers* (éd. de Minuit); BOURDIEU, *Le partage des bénéfices* (Bordas); MARCUSE, *L'homme unidimensionnel* (éd. de Minuit).

Sur la crise sociale de mai 1968, on lira aux Éditions Fayard : EPISTÉMON, *Ces idées qui ont ébranlé la France;* Edgar MORIN, Claude LEFORT, J.-M. COUDRAY, *Mai* 1968, *La Bréche* et Raymond ARON, *La révolution introuvable.*

TEXTE A COMMENTER

La valeur de la force de travail est déterminée par la quantité de travail nécessaire pour son entretien ou sa reproduction, mais l'usage de cette force de travail n'est limité que par l'énergie agissante et la force physique de l'ouvrier. La valeur journalière ou hebdomadaire de la force de travail est tout à fait différente de l'exercice journalier ou hebdomadaire de cette force, tout comme la nourriture dont un cheval a besoin et le temps pendant lequel il peut porter son cavalier sont deux choses tout à fait distinctes. La quantité de travail qui limite la valeur de la force du travail de l'ouvrier ne constitue en aucun cas la limite de la quantité de travail que peut exécuter sa force de travail. Nous avons vu que pour renouveler journellement sa force de travail, il lui faut créer une valeur journalière de 3 shillings, ce qu'il réalise par son travail journalier de six heures. Mais cela ne le rend pas incapable de travailler journellement dix ou douze heures ou davantage. En payant la valeur journalière ou hebdomadaire de la force de l'ouvrier fileur, le capita-

liste s'est acquis le droit de se servir de celle-ci pendant toute la journée ou toute la semaine. Il le fera donc travailler, mettons, douze heures par jour. Au-dessus des six heures qui lui sont nécessaires pour produire l'équivalent de son salaire, c'est-à-dire de la valeur de sa force de travail, le fileur devra donc travailler six autres heures que j'appellerai les heures de surtravail, lequel surtravail se réalisera en une plus-value et un surproduit. Si notre ouvrier fileur, par exemple, au moyen de son travail journalier de six heures ajoute au coton une valeur de trois shillings qui forme l'équivalent exact de son salaire, il ajoutera au coton en 12 heures une valeur de 6 shillings et produira un surplus correspondant de filés. Comme il a vendu sa force de travail au capitaliste, la valeur totale, c'est-à-dire le produit qu'il a créé, appartient au capitaliste qui est, pour un temps déterminé, propriétaire de sa force de travail. En déboursant trois shillings, le capitaliste va donc réaliser une valeur de 6 shillings puisque, en déboursant la valeur dans laquelle sont cristallisées six heures de travail, il recevra, en retour, une valeur dans laquelle sont cristallisées douze heures de travail. S'il répète journellement ce processus, le capitaliste déboursera journellement **3** shillings et en empochera **6**, dont une moitié sera de nouveau employée à payer de nouveaux salaires et dont l'autre moitié formera la plus-value pour laquelle le capitaliste ne paie aucun équivalent. C'est sur cette sorte d'échange entre le Capital et le Travail qu'est fondée la production capitaliste.

(Karl MARX, *Le capital.*)

SUJETS DE DISSERTATIONS OU DE DÉBATS

— Est-il légitime de dire : « Le travail c'est la liberté? »

— Le droit de propriété.

— Aristote déclarait ironiquement : « Quand les navettes marcheront toutes seules, nous n'aurons plus besoin d'esclaves. » Le machinisme a-t-il réalisé cette prophétie involontaire? A-t-il réellement libéré les hommes?

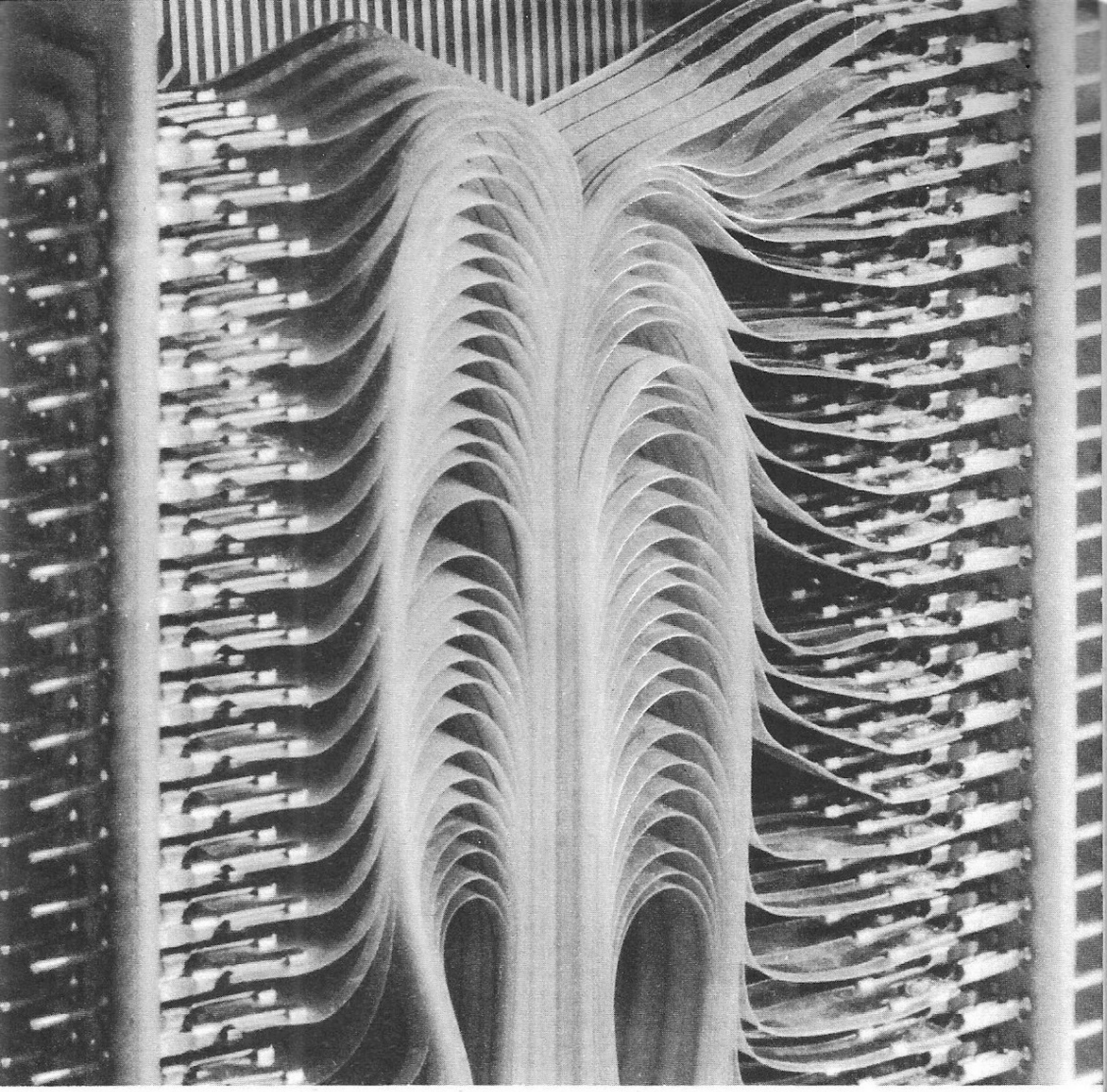
— Progrès technique et progrès moral.

— La question sociale est-elle une question morale?

— « Argent, machine, algèbre. Les trois monstres de la civilisation actuelle. Analogie complète. » Commentez ce jugement de Simone Weil.

— Qu'est-ce qu'une classe sociale?

— Expliquez et s'il y a lieu discutez cette appréciation de J. Bainville : « On peut être bourgeois sans rien posséder et ne pas l'être en possédant. L'état de bourgeoisie est un genre de vie et une manière de penser. »

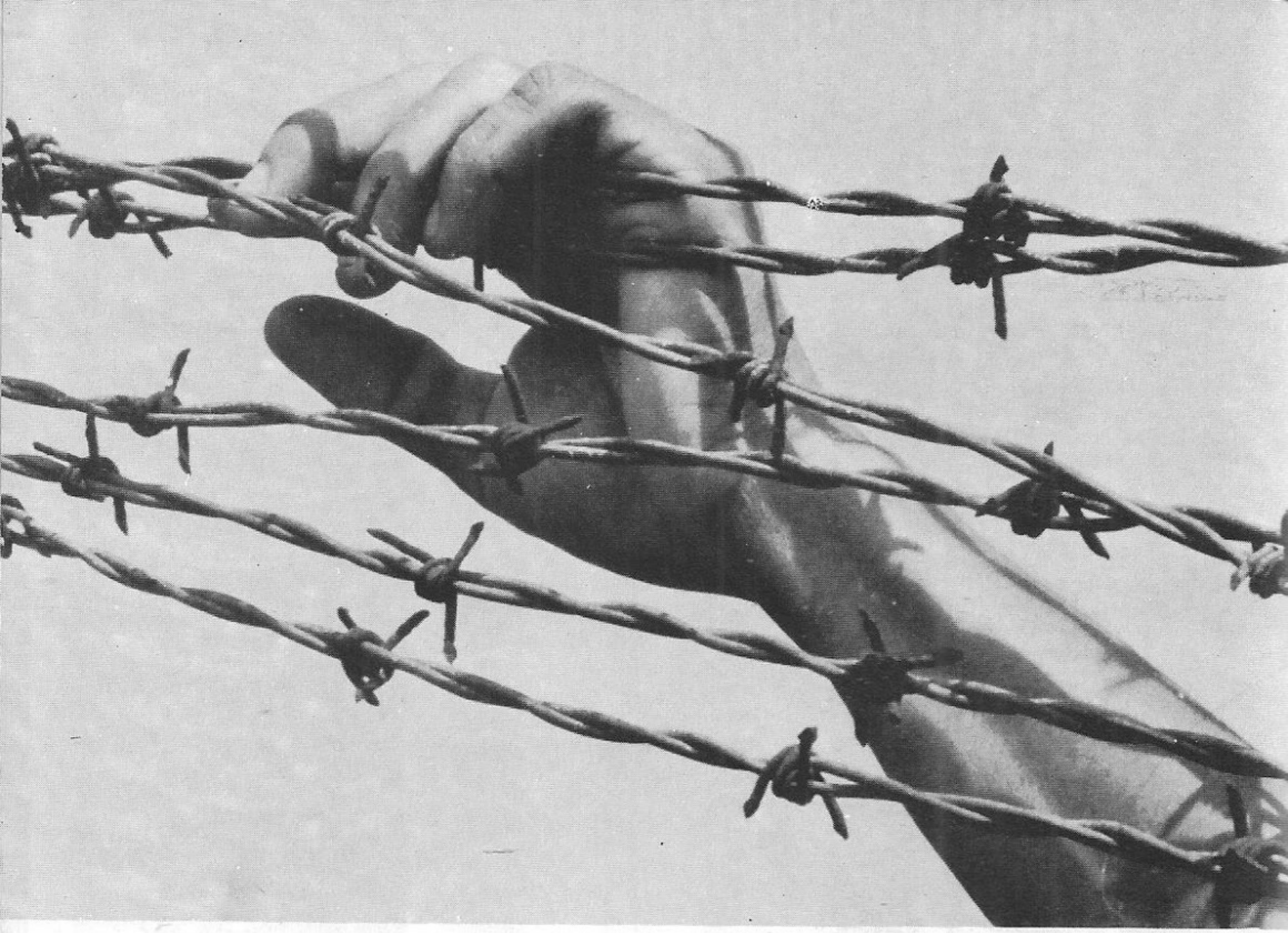


(Phot. I.B.M.)

Les machines électroniques sont le symbole d'un nouvel âge de la technique. On parle communément de « machines à penser » et c'est un fait que la machine peut aujourd'hui effectuer bien plus rapidement que ne le ferait un homme des calculs complexes, établir la distribution la plus rationnelle des horaires et des salles à utiliser pour un emploi du temps, faire des choix (comme les tortues électroniques qui avec leurs cellules photo-électriques « savent » éviter des obstacles).

On remarquera cependant que la machine ne se charge que des tâches automatiques de la pensée, tâches pour lesquelles elle a été préalablement programmée. La machine est incapable d'improviser, d'inventer. Elle est elle-même le résultat d'une invention. Et c'est ce *pouvoir d'invention* (plutôt que la formalisation logique) qui fait le privilège irremplaçable de la conscience humaine. Comme le dit Raymond Ruyer dans son beau livre sur *La cybernétique et l'origine de l'information* (Flammarion) « Une machine n'est jamais qu'un ensemble de liaisons auxiliaires montées par cette improvisatrice de liaisons qu'est la conscience. »

A. V.



(Phot. Associated Press)

Un homme est emprisonné derrière des barbelés. C'est l'image de la servitude, de l'aliénation, qui nous fait comprendre très simplement ce qu'est chez tous le désir de la liberté, de la liberté concrète et réelle.

Il est vain en effet de prétendre distinguer des libertés concrètes (liberté politique par exemple) une soi-disant liberté métaphysique qui serait le pouvoir transcendant et mystérieux d'agir sans motif, ou ce qui revient exactement au même de choisir entre les motifs qui nous sollicitent, au nom d'un pouvoir absolu et parfaitement vide de détermination. La doctrine du libre-arbitre est une mystification métaphysique qui, accordant à tout homme une liberté abstraite, nous fait aisément oublier de le libérer lorsqu'il est concrètement asservi.

La vrai liberté, ce n'est pas au *déterminisme* qu'elle s'oppose, c'est à la *contrainte*. Être libre, c'est être affranchi de toute contrainte extérieure (fût-elle intériorisée abusivement par l'éducation et l'habitude), être délivré des barbelés d'un camp de concentration comme de ces barbelés invisibles de la névrose, de ces « complexes » que les circonstances oubliées de notre enfance ont noués en nous à notre insu. Être libre c'est être pleinement et authentiquement soi-même.

A. V.

CHAPITRE XIV

La liberté

Dans un petit ouvrage, **Grammaire de la liberté,** un philosophe contemporain nous invite à méditer sur un fait divers : « Un homme a été broyé hier par la rame 131 sur la ligne 3 à la station de métro Saint-Lazare... Cet homme avait vingt-neuf ans. Hier Bernard marchait au bout du quai, de long en large; il a écarté les voyageurs, il s'est penché pour apercevoir les lumières de la motrice et il s'est jeté sur les rails, les pieds joints et les bras le long du corps, comme un plongeur. Les deux jambes sectionnées, le visage brûlé, il est mort sur le coup. Il ne tournera plus le coin de la rue Ordener, là où petit enfant il découvrait les jeux de billes et de chat perché; il ne montera plus l'escalier étroit qui sent la friture et les latrines; il ne lira plus, accoudé au fourneau à gaz sous la lucarne de la cuisine les offres d'emploi du *Parisien libéré*. Il avait appris le métier de son père : tailleur d'habits pour la confection; depuis cinq mois il est en chômage : petites annonces, escaliers, rebuffades... et puis ses vêtements à lui sont devenus de telles loques qu'il n'ose plus sortir. Êtes-vous resté des jours entiers sur votre lit avec le sentiment de n'avoir plus figure d'homme dans un monde qui refuse vos bras? Bernard écoutait les casseroles de sa mère de l'autre côté de la cloison : il est à la charge de la mère; il est sorti encore une fois; à l'usine on l'a refusé comme manœuvre parce qu'il est trop faible; au bureau un chef de service a regardé, goguenard, ses souliers troués : pas d'emploi. A sept heures du matin, le lendemain, il s'est faufilé dans le métro Saint-Lazare à l'heure de la rentrée du travail. Tous sont tenus par l'horloge, affairés à leur tâche. Lui est libre. Il est libre, il peut aller au musée ou parmi les fleurs des parcs, il est libre de penser à la physique d'Einstein ou à l'immaculée Conception. Pour le moment, il se sent surtout libre de choisir entre le robinet à gaz et la rame de métro.

Il est sept heures du matin. Une journée d'homme libre commence : Un homme a été broyé par la rame 131. Bernard, un homme libre parmi des hommes libres, a été broyé par cette liberté.

Ceci révèle, dans un éclat tragique, toute l'ambiguïté de ce mot : *liberté*. Le chômeur est libre, puisqu'il n'est pas contraint par les horaires de l'usine ou du bureau, par le poids de la tâche quotidienne. Il est esclave puisqu'il est soumis aux contraintes de la misère. Il est libre de chercher du travail que les employeurs sont libres de lui refuser. Et en conséquence, il n'est même plus libre de vivre.

Si, avant d'engager un débat sur ce problème de la liberté, nous voulons proposer de la liberté une définition suffisamment large pour qu'elle s'applique à toutes les formes de liberté, nous ne pouvons adopter qu'une définition négative : **la liberté est absence de contrainte.** On parlera dès lors des libertés, le mot liberté se mettra au pluriel, car il y a autant de libertés que de contraintes dont on s'affranchit. Ainsi en physique on parle d'un corps qui tombe en chute libre (c'est-à-dire indépendante de toutes

les forces autres que la pesanteur), en politique on invoque la liberté de réunion, d'association, d'opinion qui suppose une marge d'indépendance à l'égard de l'autorité gouvernementale. Le libre-échange, dans le domaine économique, c'est le commerce affranchi des contraintes douanières, des tarifs imposés, etc.

A partir de là, les métaphysiques ont forgé le concept d'une liberté absolue. Comme dit très bien M. Lalande : « L'idée de liberté absolue qu'on pourrait appeler méta-physique, notamment en ce qu'elle s'oppose à la nature, consiste dans une sorte de **passage à la limite :** on se représente l'action comme affranchie successivement de tels et tels ordres de causes jusqu'à ce qu'elle devienne étrangère à la fois à tous les ordres de cause quels qu'ils soient. »

Comprenons bien que la liberté ainsi entendue est le pouvoir d'agir indépendamment **non seulement des contraintes extérieures, mais de toute détermination intérieure.** J'aurais le mystérieux pouvoir de poser des actes qui ne seraient déterminés d'avance ni par mes idées, ni par mes instincts, ni par mes habitudes. Tels est le **libre-arbitre** des métaphysiciens, qui est selon Renouvier le pouvoir que l'homme se reconnaît (à tort ou à raison) d'agir « comme si les mouvements de sa conscience et par suite les actes qui en dépendent pouvaient varier par l'effet de quelque chose qui est en lui et que rien, pas même ce que lui-même est avant le dernier moment qui précède l'action, ne prédétermine ».

Pouvons-nous accepter cette définition de la liberté?

I — LE LIBRE-ARBITRE EST-IL UNE RÉALITÉ OU UN MYTHE ?

Il est évidemment impossible de démontrer l'existence d'une liberté ainsi définie. En effet démontrer une proposition c'est en révéler la **nécessité,** c'est faire voir qu'elle ne peut pas ne pas être posée. Au contraire, la liberté, si elle est le pouvoir de faire ou de ne pas faire, de poser des actes imprévisibles, suppose la **contingence,** c'est-à-dire l'absence de nécessité. Alain notait à ce sujet qu'« une preuve de la liberté tuerait la liberté ».

Mais si on ne peut pas démontrer la liberté, peut-être peut-on en faire l'**expérience.** D'un mot, on ne prouverait pas, mais on éprouverait le libre-arbitre. Toutes les philosophies du libre-arbitre partent de simples descriptions de l'expérience psychologique ou morale. Descartes assurait que « la liberté de notre volonté se connaît sans preuves, par la seule expérience que nous en avons ». Leibniz invoquait le « sentiment vif interne » du libre-arbitre. Bergson découvrait la liberté dans les « données immédiates de la conscience », tandis que Maine de Biran l'avait rencontrée dans ce « fait primitif » que constitue l'expérience de l'effort musculaire.

Devons-nous adopter les conclusions de ces philosophes? Essayons de les suivre dans leurs analyses.

1° DESCARTES ET LA LIBERTÉ DE L'ATTENTION

Pour Descartes nous faisons dans notre conscience l'expérience d'un libre-arbitre infini, comme celui de Dieu. Nous pouvons nous refuser même à l'évidence, rien que pour manifester la puissance de notre libre-arbitre. Sans doute une proposition évidente comme « je pense donc je suis » paraît exiger mon assentiment. Mais j'ai toujours la liberté de m'abstenir de la considérer, d'en détourner mon attention. Je crois ce que je vois clairement et distinctement par la lumière de l'entendement ; mais je ne vois que ce que je regarde, et je regarde ce que je veux. Même l'évidence du vrai est donc soumise au bon vouloir de ma libre attention.

Mais cette interprétation est très discutable. En fait l'exercice de notre attention ne paraît pas indéterminé ; je fais attention à ce qui m'intéresse, et si je suis capable de détourner mon attention d'un objet immédiatement intéressant, c'est pour la porter sur un objet différent qui directement ou indirectement m'intéresse aussi. Il est tout à fait arbitraire d'isoler la puissance d'attention du contexte de toute ma vie mentale qui en définitive la détermine.

2° LE SENTIMENT DE L'EFFORT SELON MAINE DE BIRAN

D'après Maine de Biran, c'est l'expérience de l'effort — de l'effort musculaire le plus banal — qui me révèle le mieux ma liberté. Par exemple, je soulève cette chaise à bras tendu. Bien vite, j'ai mal au bras. Et pourtant, **si je veux,** je puis continuer mon effort. Je ne suis pas seulement ce corps crispé et douloureux, je suis aussi cette volonté supérieure au corps, « hyperorganique », qui poursuit son effort malgré la douleur. Ainsi j'éprouve — au sens plein du mot — ma liberté contre la résistance et la douleur de mon corps propre.

L'analyse biranienne est exacte mais incomplète. Certes, dans l'expérience de l'effort, j'ai le sentiment de résister à une souffrance, de triompher de l'inertie de mes muscles, mais j'ai toujours un motif de faire l'effort, ne serait-ce que le désir de réaliser une performance athlétique, de battre un record... ou d'illustrer la théorie de Maine de Biran !

3° L'ACTE GRATUIT

Bossuet indiquait que « pour sentir évidemment notre liberté il faut en faire l'épreuve dans les choses où il n'y a aucune raison qui nous penche d'un côté plutôt que d'un autre. « Un penseur du Moyen Age, Buridan, nous demandait de méditer sur le cas, tragique à ses yeux, d'un âne qui aurait aussi faim que soif et qui serait placé à distance égale d'un seau d'eau et d'un picotin d'avoine. L'âne se laisserait mourir de faim et de soif. Il faudrait qu'il soit, comme l'homme, doué de libre-arbitre, pour pouvoir prendre une décision en dehors de tout motif prévalent. Car nous aurions, nous, ce pouvoir d'accomplir n'importe quel acte, par exemple un acte tout à fait absurde, étranger à tout motif, si seulement nous avons **décidé** de l'accomplir. Dans le Prométhée de Gide, le garçon de café déclare :

« J'ai longtemps pensé que c'est là ce qui distingue l'homme des animaux : une action gratuite... Et comprenez qu'il ne faut pas entendre là une action qui ne rapporte rien, car sans cela... Non, mais gratuit, un acte qui n'est motivé par rien. Comprenez-vous? intérêt, passion, rien. L'acte désintéressé; né de soi; l'acte aussi sans but; donc sans maître; l'acte libre; l'acte autochtone. »

Dans **Les Caves du Vatican,** Gide fait commettre à un de ses personnages un acte gratuit très caractéristique. Lafcadio se rend à Rome par le train et se trouve seul, la nuit, dans son compartiment avec un petit vieux de chétive apparence, Amédée Fleurissoire. « Qui le verrait, pensait Lafcadio? Là, tout près de ma main, sous ma main, cette double fermeture que je peux faire jouer aisément; cette porte, qui cédant tout à coup le laisserait crouler en avant; une petite poussée suffirait... on n'entendrait même pas un cri... Un crime immotivé, quel embarras pour la police! Ce n'est pas tant des événements que j'ai curiosité, que de moi-même. » Et Lafcadio laisse la décision au hasard. « Si je puis compter jusqu'à douze, sans me presser, avant de voir dans la campagne quelque feu », l'homme est sauvé; « je commence une; deux; trois; quatre; (lentement, lentement) cinq; six; sept; huit; neuf... Dix, un feu ! » et le crime s'accomplit.

Un acte gratuit est-il possible? On peut répondre que l'acte gratuit est déterminé justement par le désir de commettre un acte gratuit, de s'évader des comportements ordinaires. Mais ce désir lui-même surgit-il dans la conscience comme un premier commencement? Sur ce point l'auteur d'un acte prétendu gratuit est lui-même mauvais juge. Le fait que l'acte lui semble gratuit ne prouve pas qu'il le soit vraiment car il peut être déterminé par des motifs inconscients. Spinoza remarquait déjà : « L'illusion du libre-arbitre vient de la conscience de notre action jointe à l'ignorance des causes qui nous font agir. » Et Spinoza donne un exemple excellent : « L'homme en état d'ivresse s'imagine qu'il bavarde par un libre décret alors qu'au contraire il serait bien incapable de résister à l'impulsion et que, quand il aura cuvé son ivresse, il regrettera ses paroles inconsidérées (1). » La psychanalyse l'a bien montré : les actes un peu bizarres dont nous ignorons les motifs sont les moins libres de tous, car ici nous sommes agis par des mobiles (2) inconscients dont nous sommes d'autant plus les esclaves que nous les ignorons. En particulier, les crimes et délits sont toujours profondément déterminés (souvent par des complexes inconscients, des frustrations secrètes). Nous lisons dans un rapport des docteurs S. Lebovici, P. Mâle et F. Pasche (3) : « Un garçon vole une montre en or chez une voisine, la garde sans essayer d'en tirer profit... C'est très peu de temps après l'abandon du foyer par la mère **et cet objet**

---

(1) Spinoza, *Ethique III*, prop. 2, scholie.

(2) « Mobile » désigne plutôt une impulsion passionnelle, irréfléchie, « motif » une détermination consciente et plus rationnelle.

(3) Actes du IIe Congrès international de criminologie, tome III, p. 170.

brillant, si symbolique de la valeur de l'amour maternel, il l'a pris, dit-il, sans savoir pourquoi... Ce caractère gratuit du geste, très fréquent chez l'adolescent, marque un certain nombre de délits où paraissent s'exprimer angoisses et frustration. » La gratuité consciente de l'acte dissimule ici la détermination inconsciente par l'obscur désir de compenser une frustration d'amour. De même le crime « gratuit » représente la décharge soudaine d'une agressivité inconsciente. L'apparence de gratuité révèle une « pulsion » mal intégrée au moi conscient (parce que précédemment refoulée). D'une façon générale le « sentiment intérieur », l'« expérience vécue » de la liberté n'ont aucune valeur objective.

Le maniaque euphorique, le paralytique général (syphilis nerveuse) au début de sa maladie, le toxicomane éprouvent l'impression d'une liberté toute-puissante. De même, comme le note le Docteur Logre, « le suggestible, qui est le plus souvent un débile, a l'impression d'agir avec d'autant plus de liberté qu'il accorde plus de confiance aveugle à ceux dont il subit la pression morale ».

4° LA CONSCIENCE MORALE

Mais si nos choix sont déterminés, remarquera le partisan du libre-arbitre, la vie morale ne va-t-elle pas perdre tout sens? Selon Kant le « postulat » de la liberté doit être posé comme une condition de possibilité de l'obligation morale. Il ne faut pas confondre obligation morale et nécessité. La nécessité (ce qui ne peut pas ne pas être) exclut la liberté et l'obligation. Si vous jetez votre ennemi mortel par la fenêtre vous n'avez pas besoin de lui dire : « Tombe »; car il ne peut pas faire autrement, sa chute est nécessitée par les lois de la dynamique. En revanche, une obligation morale telle que : ne mens pas ! implique la liberté. Pour que cette obligation : ne mens pas ! ait un sens, ne faut-il pas que je sois libre de lui obéir ou de lui désobéir? L'impératif moral n'a de sens que si nous avons le choix entre le bien et le mal. « Tu dois, dit Kant, donc tu peux. »

Cette dernière formule n'est pas sans reproche. Si le libre-arbitre est la condition de l'obligation, il faudrait établir la **réalité** de cette condition et pas seulement **la postuler.** D'autre part, le choix entre le bien et le mal n'est nullement un choix indifférent, contingent et gratuit. L'attrait des valeurs entre dans la motivation du comportement moral. De même la faute n'est pas l'expression d'un choix gratuit. L'attrait violent d'un plaisir, d'un intérêt matériel la détermine.

Ainsi aucun des arguments invoqués en faveur d'un pur libre-arbitre, d'un choix contingent ne nous a paru décisif. Admettre ce libre-arbitre, c'est introduire la contingence, l'irrationnel dans le comportement humain. Mais si nous pensons, à l'opposé, que le comportement humain est explicable, motivé, nous le soumettons à la nécessité. Dans ces conditions, la liberté peut-elle avoir encore un sens?

II — LA LIBERTÉ EST-ELLE L'ACCEPTATION DE LA NÉCESSITÉ ?

Pour les philosophies de la nécessité, comme la philosophie stoïcienne, ou le spinozisme, l'homme n'est qu'un élément du cosmos, une petite partie de la Nature déterminée par l'ensemble, un simple rouage dans la machine du monde. La science moderne n'enrichit-elle pas de preuves précises cette philosophie du déterminisme universel? Une lecture biologique, psychologique, sociologique du comportement humain paraît en expulser toute contingence. La **biologie** ne rend-elle pas compte de tous nos gestes par le jeu des échanges chimiques, l'action des hormones? La **psychanalyse** n'éclaire-t-elle pas nos comportements les plus mystérieux à partir des « complexes » que les circonstances de notre enfance ont, à notre insu, noués dans notre psychisme? La **sociologie** retrouvera à la source de nos actes les déterminations de notre éducation, de notre classe sociale, etc.

Cependant, des philosophies comme le stoïcisme, le spinozisme, nous offrent un moyen de convertir en liberté cette nécessité inéluctable. Pour être libre il suffit de **consentir** à la nécessité, de dire oui à la succession inévitable des causes et des effets. Les stoïciens faisaient consister la liberté dans l'obéissance à la divine nécessité. « Parere Deo est libertas. » Adopter de bon cœur le déterminisme inéluctable c'est être libre. Ce que Rousseau nous demandait à l'égard de la loi civile, faisons-le devant les lois du cosmos : « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. »

Analysons, chez Spinoza, le mécanisme de cette conversion de la nécessité en liberté. Être libre ce serait pour Spinoza être la cause adéquate de ses actes. Or, nous ne sommes pas spontanément la cause entière de nos actes. Nous sommes des êtres finis et faibles dans la nature, et nous sommes d'abord esclaves, c'est-à-dire que nos actes expriment notre peur de tout ce qui nous menace, bien avant de refléter nos volontés. La joie qui exprime l'accroissement de notre pouvoir est plus rare dans la vie que la tristesse qui reflète la diminution de notre puissance, écrasée par les forces aveugles de l'univers. Souvent, les actes des hommes apparaissent étranges parce qu'ils dépendent à la fois de leurs désirs et des causes extérieures. Ainsi, bien que notre désir le plus profond soit de persévérer dans l'existence, il y a des hommes qui se suicident. Ou bien l'avare, obsédé par l'appétit de l'or, se prive des biens les plus nécessaires à la vie quoique le seul avantage que puisse assurer la possession de l'or soit la satisfaction de nos besoins. A tout moment, la souffrance, la mort même nous menacent. « Nous sommes agités de bien des façons par les causes extérieures et pareils aux flots de la mer, agités par les vents contraires, nous flottons inconscients de notre sort et de notre destin (1). »

---

(1) *Ethique III*, propos 59, scolie.

Comment convertir en liberté cette servitude originelle de la condition humaine? Pour être libre, il faudrait que l'homme n'accomplisse que des actions déterminées par sa nature même et non plus par les causes extérieures : « J'appelle libre une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature, contrainte celle qui est déterminée par une autre à exister et à agir (1). » Mais, encore une fois, comment l'homme, si fragile dans l'immense univers, parviendra-t-il à se libérer?

Ici Spinoza propose une solution qui est celle de la « sagesse » antique. Pour être libre dans l'Univers, il suffit d'accepter l'Univers; on ne peut pas avoir tout ce qu'on veut; on se libèrera, dès lors, en voulant ce que l'on a. Mais comment accepter tout ce qui nous arrive? Spinoza répond : par l'intelligence; pour être libéré il me suffit de comprendre que tout ce qui m'arrive était nécessaire, de coïncider par mon intelligence avec cette nécessité inéluctable. Si le malheur me frappe, quand j'aurai compris que l'enchaînement des causes et des effets dans l'univers (la concatenatio omnium rerum) rendait ce malheur inévitable, je serai apaisé; je cesserai de pâtir, d'envisager mes souffrances sous l'angle borné de mon individualité, pour les considérer du point de vue de la totalité, du point de vue de la liaison de toutes choses (c'est-à-dire dans le langage de Spinoza, qui confond Dieu et la nature, du point de vue de Dieu). Et je pourrai atteindre non seulement le calme mais la parfaite béatitude en comprenant que « tout découle de l'éternelle détermination de Dieu avec la même nécessité qu'il découle de l'essence du triangle que la somme de ses trois angles est égale à deux droits » (2).

La liberté se réduit en somme pour Spinoza à la conscience de la nécessité. Mais il nous semble difficile de réduire la liberté à la résignation.

Pour Spinoza, se libérer n'est-ce pas se transformer en esclave volontaire? Les esclaves de l'univers — que nous sommes tous — seraient-ils d'autant plus libres que leur soumission serait plus intérieure et plus totale? Cette théorie porte la marque d'un siècle où le développement des techniques était encore rudimentaire, où l'homme n'avait pas encore un grand pouvoir sur la nature.

Au XXe siècle, une telle attitude de résignation n'est plus suffisante. Elle serait même un peu anormale. Poussée à la limite, elle découragerait toute action concrète. A quoi bon tenter une entreprise si le résultat, quel qu'il soit, doit être accepté — comme inévitable? Certains caractères faibles préfèreront même se résigner d'avance. C'est la « résignation présomptive » décrite par des psychiatres allemands, celle du candidat qui, craignant l'échec, ne se présente pas à l'examen, celle du commerçant qui se suicide avant la faillite. Ainsi Gribouille devance la pluie qui pourrait le mouiller, en se jetant dans la rivière. Courir au-devant de la fatalité n'est pas se libérer. Pour se libérer vraiment, il faut dépasser ce « complexe de Gribouille ».

---

(1) Lettre 58 à Schuller.
(2) *Ethique, I.*

III — LA LIBERTÉ D'APRÈS LE RATIONALISME MODERNE

Si nous abandonnons ici la conception métaphysique traditionnelle du libre-arbitre, c'est pour retrouver l'image — beaucoup plus exacte — que le sens commun se fait de la liberté : je suis libre non pas quand j'agis n'importe comment, quand j'agis « sans motif » (ce qui est impensable) mais tout simplement quand je fais ce que je désire, quand je puis satisfaire mes tendances profondes.

Penser librement ce n'est pas penser sans règle ni motif mais penser d'après ses propres lumières, sa propre raison (sans subir de contraintes extérieures). Comme le dit Descartes : « Si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre sans jamais être indifférent. » Aussi la formule d'Auguste Comte : « Il n'y a pas de liberté de conscience en géométrie » est très équivoque, car si l'adhésion de mon esprit à un théorème est nécessitée *par la logique interne du raisonnement, elle n'est contrainte par aucune* puissance extérieure. L'adhésion de l'esprit est libre en ce sens qu'elle ne relève que des lois de l'esprit.

De même l'acte libre, c'est l'acte le plus réfléchi, le plus profondément motivé, celui dont nous avons pesé tous les motifs, en somme tout le contraire de l'acte indifférent. Sans doute ne suis-je pas libre si j'obéis à un caprice momentané, à une impulsion passionnelle. Car je regretterai mon acte. L'ivrogne qui se précipite au café, le joueur qui court vers la salle de baccara ne sont pas libres; demain, en effet, le buveur sera malade, le joueur couvert de dettes. Ce n'est pas cela qu'ils voulaient! Une impulsion violente, peut-être momentanément irrésistible, s'est emparée d'eux mais elle n'exprimait pas leur personnalité totale.

Cependant, je ne peux pas définir l'acte libre uniquement en fonction de moi-même; car j'agis dans une certaine situation donnée. La question des métaphysiciens : « L'homme est-il libre ou n'est-il pas libre? » n'a donc aucun sens car elle est posée sur le plan abstrait. C'est comme si on demandait : « l'homme est-il heureux ou malheureux? » En fait la liberté n'est pas un état qui caractériserait la nature humaine en tant que telle, mais c'est le résultat d'une libération, d'une conquête, et comme dit très bien Brunschvicg « non quelque chose qui est donné mais une œuvre qui est à faire ». Aussi l'acte libre se présente sous des formes variées. Il n'est pas nécessairement ni même fréquemment un choix entre deux termes d'un dilemme. Il apparaît plus souvent comme une solution originale aux problèmes posés par la situation où je me trouve. L'acte libre tend à se confondre ici avec l'acte intelligent. Voyez Andromaque dans la tragédie de Racine. Elle est prise dans un cruel dilemme. Ou bien pour sauver la vie de son jeune fils Astyanax, elle épouse Pyrrhus et trahit, croit-elle, sa fidélité à la mémoire d'Hector, ou bien elle n'épouse pas Pyrrhus, reste fidèle au souvenir d'Hector, mais Pyrrhus sacrifie Astyanax. Que va-t-elle décider? Sans doute n'est-il pas question de mesurer la force « amour

conjugal » et la force « amour maternel » et de calculer une résultante! Mais la décision d'Andromaque n'est pas davantage une pure création, étrangère à tout motif. En fait, Andromaque décide d'épouser Pyrrhus (lié par sa promesse, celui-ci assurera dès lors l'éducation d'Astyanax) mais de se donner la mort tout de suite après la cérémonie nuptiale. Cette solution, tragique, mais réfléchie, ce stratagème habile, est un acte libre — parce que c'est une initiative méditée d'avance, intelligente — mais ce n'est pas un acte indéterminé, étranger à tout motif. Ce n'est même pas un acte absolument imprévisible car la solution d'Andromaque est une des solutions possibles (1).

L'acte libre n'est pas seulement l'acte qui résout un problème posé par nos rapports avec les autres hommes. Plus fondamentalement encore, le problème de la liberté est posé par les relations de l'homme et du monde. Au début de son histoire l'homme est esclave de l'univers, « aliéné » dans un monde hostile. Il lui faut se nourrir, se chauffer, se protéger des animaux. L'homme, grâce à son intelligence, va progressivement maîtriser toutes les forces de l'univers, il va se libérer en se soumettant le monde. D'esclave dans l'univers il va devenir maître. Et il va se libérer, il va satisfaire ses besoins, et assurer sa sécurité **en apprenant à connaître et à utiliser le déterminisme de l'univers, les lois de la nature. La connaissance et l'utilisation de la nécessité seront l'instrument de la libération** de l'homme.

Il faut en effet distinguer avec le plus grand soin **le fatalisme qui asservit et le déterminisme qui libère.** Le fatalisme dit : cet événement que vous craignez est inévitable. Quoiqu'il arrive auparavant, quoique vous fassiez pour l'éviter, il se produira tout de même. Dans la légende grecque Œdipe est destiné à épouser sa mère et à tuer son père. Quels que soient les événements qui précèdent, ce résultat est « nécessaire », il ne peut pas ne pas être.

Au contraire, le déterminisme affirme seulement que les événements sont liés entre eux par des **lois** nécessaires. Ainsi l'échauffement d'une barre de métal produira nécessairement la dilatation de cette barre de métal. Mais si vous ne voulez pas que la barre de métal se dilate, il y a un moyen, vous n'avez qu'à vous abstenir de la chauffer.

Ainsi, pour se libérer, l'homme n'a pas besoin d'un miracle. Il n'a pas besoin que les lois de la nature cessent de s'exercer, comme il arrive dans les contes de fées. Il lui suffit d'utiliser habilement les lois de la nature. Il lui suffit — par des techniques efficaces — de transformer en **moyens** les **obstacles.** Alain nous invite à méditer sur l'exemple admirable du navire à voile qui louvoie. Les vents sont contraires, et pourtant, par une

---

(1) Dans le « Pertharite » de Corneille, on trouve une situation analogue à celle d'Andromaque, avec une solution différente. Rodelinde ne peut conserver la couronne et la vie à son fils qu'à condition d'épouser Grimoald. Elle résout le problème tout autrement qu'Andromaque puisqu'elle accepte d'épouser Grimoald et lui demande de sacrifier son fils! Mais si cette attitude est tout à fait folle il faut bien se garder d'y voir l'expression d'un libre-arbitre gratuit. En fait, c'est par *orgueil* que Rodelinde veut éviter le marché, échapper aux conditions du vainqueur en acceptant à la fois de perdre son fils et de sacrifier sa fidélité au souvenir de l'époux.

habile manœuvre, cheminant en zigzag, le voilier avance. Le marin n'a pas eu besoin pour cela de modifier — miraculeusement — le cours des vents. Mais il a utilisé intelligemment les lois naturelles. « L'océan, dit Alain, ne veut ni mal ni bien. La vague suit le vent et la lune et si je tends une voile au vent, le vent la repousse selon l'angle. L'homme oriente sa voile, appuie sur le gouvernail, avançant **contre le vent par la force même du vent. »** Hegel disait déjà que l'homme se libère par la « ruse de la raison ». La raison n'agit pas immédiatement mais par le détour, par la « médiation » des lois naturelles. Il suffit de faire jouer astucieusement les lois naturelles, de « laisser les objets agir les uns sur les autres et s'user dans leur frottement réciproque pour qu'en même temps la raison accomplisse ses fins ».

Ainsi lorsque Spinoza disait que la liberté consistait dans la conscience de la nécessité, il indiquait au moins la condition première d'une libération effective. Comme l'écrit Engels dans l'Anti-Duhring : « la nécessité n'est aveugle qu'autant qu'elle n'est pas comprise. Ce n'est pas dans le rêve d'une action indépendante des lois de la nature que consiste la liberté, mais dans la connaissance de ces lois et dans la possibilité ainsi donnée de les faire agir systématiquement en vue de fins déterminées. La liberté consiste en la souveraineté sur nous-mêmes et sur le monde extérieur fondée sur la connaissance des lois nécessaires de la nature ».

Nous identifions donc la liberté avec la technique (maîtrise du monde par l'utilisation de lois du monde), la technique dont Descartes disait déjà en la sixième partie du **Discours de la Méthode** qu'elle nous rendrait « maîtres et possesseurs de la nature ».

Mais nos contemporains ne partagent pas toujours cet optimisme rationaliste. Ils reconnaissent que la technique libère l'homme de la nature. Mais ils ajoutent que l'homme est devenu esclave de ses techniques. Ils accusent le machinisme de tous nos maux, invoquant le développement monstrueux des armes de guerre, le spectre hideux de la bombe H...

En fait, des arguments de cet ordre ne sont pas décisifs. Car il ne faut pas dire que nous avons trop de techniques dans le domaine de la matière. Il faut dire plutôt que nous n'avons pas assez de techniques dans le domaine des relations humaines. Nous connaissons beaucoup moins bien les mécanismes des sociétés humaines, et le déterminisme du comportement humain que le déterminisme des phénomènes physiques et chimiques. C'est cela qui limite si dangereusement, aujourd'hui, notre liberté. Il ne faut pas dire que nous avons trop de techniques dans le domaine industriel. Mais il faut dire que nous n'avons pas assez de techniques dans le domaine de l'économie et de la politique, de la distribution des ressources, des relations internationales. Si l'organisation de l'économie et des relations humaines était aussi rationnelle que l'exploitation de la matière, nous serions beaucoup plus libre. Le chemin de notre libération passe par le progrès des sciences de l'homme. Et nous rencontrons ici une idée essentielle quoique souvent méconnue. La liberté n'est pas l'anarchie, mais au

contraire suppose une organisation rationnelle. Si le monde physique ignorait le déterminisme, s'il était le théâtre de perpétuels miracles, l'action humaine ne trouverait en lui aucun point d'appui. Nous serions les esclaves de ses caprices et aucune liberté ne serait possible. De même l'absence de lois dans une société, assurant abstraitement la liberté de tous (chacun fera ce qu'il voudra), aboutirait en fait à l'écrasement du plus faible par le plus fort. Le régime appelé « libéralisme économique » ne garantit qu'une liberté économique **abstraite.** L'offre et la demande y sont libres, l'État n'intervient pas dans la fixation des prix et des salaires, ce qui se traduit **concrètement** par la domination de ceux qui possèdent les instruments de production sur ceux qui ne possèdent que leur force de travail. Le principe de ce libéralisme c'est : « le renard libre dans le poulailler libre ». Le Père Lacordaire l'a proclamé en une formule décisive : « Entre le faible et le fort c'est la liberté qui opprime et c'est la loi qui libère. »

Au mythe stérile du libre-arbitre nous croyons donc devoir opposer la réalité concrète d'une libération progressive de l'homme à partir de la connaissance rationnelle sans cesse plus précise et plus complète de la nature et de la société. Cette connaissance des déterminismes est la seule préface positive à l'épanouissement de la personne, à la réalisation de l'homme total, par l'instauration de techniques rationnelles.

APPENDICE I

Une philosophie de la liberté : l'existentialisme

Nous vous proposons ici une analyse sommaire, mais suivie, d'une philosophie d'ailleurs bien différente de notre rationalisme, mais qui est par excellence une philosophie de la liberté; il s'agit de la philosophie existentialiste qui après 1945 a suscité beaucoup de curiosité et d'intérêt.

1. EXISTENCE HUMAINE ET LIBERTÉ

Le plus célèbre des philosophes existentialistes, Jean-Paul Sartre, a donné à une longue conférence, récemment rééditée (Éd. Nagel) le titre suivant, très caractéristique : **L'existentialisme est un humanisme.** L'existentialisme est en effet une réflexion sur l'existence humaine qui apparaît avant tout comme liberté. L'existence humaine diffère radicalement de l'existence des objets fabriqués par exemple. Cette carafe d'eau qui est là, devant le conférencier existe. Mais avant d'exister, elle a été pensée, dessinée peut-être par le fabricant. Elle

a été conçue pour contenir de l'eau. Construite selon un modèle et pour un usage, cette carafe a été un concept, une idée, autrement dit, une **essence** avant d'être une **existence**. Mais moi, homme, **j'existe avant d'être ceci ou cela**. Et c'est moi qui décide d'être ceci ou cela. Quand il s'agit de l'homme, **l'existence précède l'essence**. Ma personnalité n'est pas construite sur un modèle dessiné d'avance et pour un but précis. C'est moi qui choisis de servir telle fin, de m'engager dans telle entreprise.

2. LA TRANSCENDANCE DE L'HOMME

L'homme, disait Spinoza, n'est pas un empire dans un empire il est déterminé par ce qui l'entoure. A cette affirmation dogmatique, Sartre substitue une dialectique. D'une part, en effet, Sartre accorde que tout homme est « en situation ». Il a un corps, un passé, des amis ou des ennemis, des obstacles devant lui, etc. Mais, d'autre part, c'est l'homme qui librement confère à la situation son sens. Par exemple, un déterministe prétendrait que des gens opprimés se sont révoltés parce qu'ils étaient dans une « situation intolérable ». Sartre fait remarquer qu'une situation n'est pas intolérable en soi, elle le devient parce qu'un projet de révolte lui a conféré ce sens. On aurait pu, avec un autre projet considérer la situation comme une épreuve sanctifiante. En projetant mes intentions, mes visées d'avenir sur la situation actuelle, c'est moi qui, librement, transforme celle-ci en motif d'action. C'est en ce sens que Sartre disait : « Nous n'avons jamais été plus libres que sous l'occupation allemande ». Le paradoxe n'est qu'apparent, car plus une situation est pressante, difficile, tragique, plus urgent est le choix. Ce sont donc mes décisions qui donnent un sens aux situations. Le monde n'est jamais que le miroir de ma liberté. Et c'est **ce dépassement d'une situation présente par un projet à venir que Sartre nomme transcendance**. C'est précisément parce que nous sommes des êtres « en situation », parce que nous sommes « embarqués » comme disait Pascal, que les choix sont inéluctables, que nous sommes en quelque sorte « condamnés à être libres ». Choisir de ne pas choisir c'est encore faire un choix. Ne rien faire c'est encore une décision de ma liberté et on peut me demander des comptes. Ajoutons que le choix est de tous les instants. Nos libres décisions d'hier n'engagent pas celles de demain. A tout moment, je peux si je veux, changer ma vie. Tant que j'existe, je suis en sursis, je conserve la ressource d'orienter mon avenir dans un sens nouveau et par là, je transfigure et je sauve mon passé. Ma liberté ne trouve sa limite qu'avec ma mort. Dès que j'ai cessé d'exister, ma vie devient être et essence. Elle est tout entière au passé, métamorphosée en destin. Elle n'est plus qu'une histoire toute faite, offerte comme telle aux regards de ceux qui me survivent : « Être mort, c'est être en proie aux vivants. »

3. EN-SOI, POUR-SOI, NÉANT : LIBERTÉ ET CONSCIENCE

Accordons à Sartre que toute situation qui m'enveloppe ne reçoit son sens en définitive que de mes projets. Mais ici un déterministe rétorquerait que mes projets ne jaillissent pas d'une liberté pure, qu'ils sont eux-mêmes conditionnés par ce que je suis, par ma nature.

Sartre répond que l'homme n'a pas à proprement parler de nature. Ce caillou, ce fauteuil ont une nature. Ils sont ce qu'ils sont, purement et simplement. Ils sont « en soi ». Leur réalité est massive (comme on dit que l'or est massif). Pour eux, il n'y a pas de « dedans » ni de « possibles ». Mais l'homme, lui, a conscience d'exister. Il existe « pour soi » (1). Son existence se réfléchit dans sa conscience. Dès lors, il ne peut s'attribuer aucune « nature » définie à priori. Par exemple, avoir conscience d'être triste, c'est poser mon chagrin comme un objet à distance de moi. C'est me voir m'agiter, m'entendre sangloter comme je verrais quelqu'un d'autre. Le je qui prend conscience de la tristesse n'est plus tout à fait le moi qui est triste. Être « pour-soi », être conscient, c'est ne plus tout à fait coïncider avec soi-même, c'est se voir condamné à n'être jamais ce qu'on est. C'est en ce sens que l'homme sartrien est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est. Je ne suis ce que je suis qu'en représentation, comme ce garçon de café qui sait qu'il est garçon de café et se plait à jouer à la perfection son personnage : conscient d'être ce que je suis, je ne puis que jouer à être ce que je suis. Ma conscience « néantise » les particularités de ce moi qu'elle pose comme objet et transcende. Je suis donc toujours séparé de moi-même par ce rien, par ce « néant » qui est la marque de la conscience. Sartre rejoint ici l'idéalisme universitaire traditionnel (à forme cartésienne ou kantienne) c'est-à-dire la relativité de l'objet pensé au sujet pensant et le primat de la conscience. Nous ne sommes pas si loin d'Alain qui disait : « La conscience est cet orgueil qui remonte de tout et cette négation qui donne à toute chose un être de pensée. »

L'homme se définit par la conscience et il n'y a pas d'inconscient psychologique. Exister pour une conscience, c'est avoir conscience qu'elle existe. Il n'y a pas divers degrés de conscience, on n'est pas plus ou moins conscient, mais la conscience revêt des intentionnalités différentes. Imaginer n'est pas moins que percevoir, c'est seulement poser l'objet autrement (le poser comme non-existant). L'évanouissement même, cet aboutissement extrême de l'émotion, cette disparition de la conscience, n'est qu'une ruse de la conscience qui substitue aux procédés rationnels d'élimination du danger un procédé magique !

---

(1) Tandis que la chose « est » l'homme « existe », c'est-à-dire échappe toujours par la transcendance du « pour-soi » à ce qu'il est. Ex-ister au sens étymologique c'est sortir de. Ni mon corps, ni ce qu'on appelle mon caractère, ni mes conditions de vie ne sont pour moi un destin. Comme on dit vulgairement : je peux toujours « m'en sortir ». Voilà le sens de l'ex-istentialisme.

Par exemple, je m'évanouirai devant un tigre furieux échappé d'une ménagerie : faute de pouvoir supprimer le danger, je supprime ma conscience du danger. Au lieu de supprimer le danger objectivement (rationnellement) je le supprime subjectivement (magiquement). Cette défaite de l'homme n'en est pas moins en quelque sorte une décision de la conscience humaine. Niant l'inconscient, Sartre substitue à la psychanalyse classique une psychanalyse existentielle. Pour lui, mes complexes n'ont pas été noués en moi, à mon insu, par les circonstances de mon enfance. En fait, c'est moi qui me choisis timide, angoissé ou phobique, et ce qu'on appelle l'inconscient n'est que la « mauvaise foi » de ma conscience.

4. L'HOMME ET L'HISTOIRE : SARTRE ET LE MARXISME

Y a-t-il une évolution de la pensée de Sartre? N'a-t-il pas depuis plusieurs années plus ou moins abandonné l'existentialisme de ses débuts pour rejoindre le marxisme militant? Le dernier grand ouvrage de Sartre, *La critique de la raison dialectique* (1960) est-il conciliable avec le premier, *l'Être et le néant* (1943)? En fait, Sartre a toujours condamné certains aspects historiques du communisme (l'inhumaine dictature de Staline) et même certains traits du marxisme classique. Il rejette par exemple le matérialisme dialectique (c'est-à-dire essentiellement la doctrine de Engels qui affirme que les lois de la nature elle-même sont dialectiques) mais il a toujours été partisan du matérialisme historique (qui affirme que l'histoire des hommes s'explique par des relations dialectiques) : « Nous étions convaincus, en même temps que le marxisme fournissait la seule explication valable de l'histoire et que l'existentialisme restait la seule approche concrète de la réalité. »

Cependant comment concilier la doctrine apparemment idéaliste de la liberté, dans l'*Être et le Néant*, doctrine qui affirme au fond que l'homme est toujours **libre** (dans la mesure où la conscience transcende toujours son objet) avec l'affirmation (longuement reprise dans la *Critique de la raison dialectique*) que l'homme est radicalement **aliéné** dans les sociétés féodale et capitaliste et qu'il ne sera libéré que par la révolution rendue possible par l'augmentation de la production industrielle?

En fait, tandis que l'*Être et le Néant* étudie l'existence individuelle, la *Critique de la raison dialectique* étudie l'existence collective. Certes, chaque « pour soi » demeure libre en ses projets, seulement, dans les sociétés aliénées, la somme des « praxis » individuelles aboutit à une situation où nul ne reconnaît plus l'intention de sa liberté. Par exemple dans la Chine féodale chaque paysan déboise sa propriété pour augmenter la surface cultivable et la Chine devient rapidement un pays sans

arbre, proie des inondations. Les « praxis » individuelles se trouvent alors aliénées dans leur résultat commun, catastrophique et non-voulu. L'aliénation est le piège où chaque liberté s'enlise (c'est « librement » que l'ouvrier du XIXe siècle accepte une baisse de salaire, car il préfère cela au chomage) (1). Dans la lutte des classes, le groupe (par exemple les ouvriers révolutionnaires) récupère les tronçons des libertés aliénées et s'engage dans une praxis efficace. Comme le dit si bien Colette Audry (2) : « D'un bout à l'autre de son œuvre la pensée philosophique de Sartre conserve une unité et une permanence remarquables. Cette permanence se révèle dans l'affirmation indéfiniment répétée que la conscience n'est pas une chose, que le propre de la réalité humaine est de se dépasser toujours vers ses fins, qu'elle est donc irréductible au déterminisme. » C'est parce que l'homme conditionné par la société qui l'aliène prend sur elle un certain recul qu'il peut finalement la transformer. L'histoire est le champ où les libertés humaines se récupèrent et s'affirment comme praxis révolutionnaire. Le marxisme de Sartre demeure ce qu'était, fondamentalement son existentialisme : un humanisme.

APPENDICE II

L'existentialisme contesté : le structuralisme contemporain

Il est important de remarquer que les trois affirmations fondamentales de l'existentialisme que nous venons de mettre en lumière (1° Le rôle de la conscience — 2° L'accent mis sur l'histoire interprétée comme le combat de la liberté en situation avec ce qui la conditionne — 3° L'affirmation fondamentale qui sous-entend les deux autres, à savoir la transcendance de l'homme) sont rejetées avec force par le mouvement philosophique le plus en vue actuellement, le structuralisme.

Certes, le structuralisme ne constitue pas une école philosophique à proprement parler. Ceux que M. Domenach appelle « les trois mousquetaires du structuralisme et qui sont quatre comme il se doit », l'ethnologue Lévi-Strauss, le psychanaliste Lacan, le philosophe marxiste Louis Althusser, le philosophe Michel Foucault, ne se sont nullement concertés, ne traitent pas des mêmes problèmes et n'ont pas sur toutes

---

(1) « Car la contrainte ne supprime pas la liberté (sauf en liquidant les opprimés) elle en fait sa complice en ne lui laissant pas d'autre issue que l'obéissance » (*Critique de la raison dialectique*, p. 696).

(2) *Sartre et la réalité humaine* (Seghers), p. 110.

les questions des orientations convergentes. Cependant, une nouvelle façon de philosopher se fait jour clairement à travers ces diverses entreprises. Pour en caractériser les grands traits, il convient de remonter à ses origines.

1. Le structuralisme repense les problèmes philosophiques dans l'esprit de la logique scientifique moderne et de la linguistique. Le logicien Wittgenstein dans son *Tractacus logico philosophicus* disait que la logique est « l'architecture du monde ». Comprendre le monde selon la logique c'est mettre entre parenthèses le contenu intuitif des propositions, leur sens vécu, pour procéder à une formalisation des énoncés, pour s'intéresser seulement à leur « structure » logique.

2. Cette méthode s'est imposée avec éclat en linguistique. Si le mot structure n'apparaît avec son sens actuel, dans les débats des linguistes, qu'en 1928 au *Premier Congrès international* des linguistes, à la Haye, déjà Ferdinand de Saussure dans son *Cours de linguistique générale* (publié en 1916) avait montré que toute langue doit être considérée comme un système : Combinaison de signes, la langue est identique à un système formel. Les éléments d'une langue (qu'il s'agisse des unités significatives, les mots ou des unités sonores distinctives, les phonèmes) doivent être étudiés non en eux-mêmes, pour leur contenu propre, mais dans le réseau de leurs relations, qui constitue un système. Les mots, comme les phonèmes, « ont une définition différentielle, ne se posent qu'en s'opposant ». Le mot capitaine n'a de sens que par opposition aux mots lieutenant ou commandant, le phonème /t/ n'est « pertinent » que parce que je le distingue immédiatement du phonème /b/ (je fais immédiatement la distinction entre une tête et une bête)

3. Pour les structuralistes, la structure du langage est une clef qui ouvre toutes les serrures. A partir du **modèle linguistique** on peut étudier avec fruit les formes de société, les œuvres littéraires, les usages culinaires (voir le paragraphe sur Lévi-Strauss dans notre chapitre *Les sciences humaines*). L'homme du structuralisme, remarque justement M. Albérès, n'est plus, comme l'homme de Malraux, la somme de ses actes mais « la somme des ses paroles ou de ses phrases formulées ou informulées ». Il est remarquable qu'aujourd'hui un structuraliste comme Lévi-Strauss définisse d'abord une société par ses mythes c'est-à-dire par ses paroles. Et dans toutes les institutions d'une société il cherche à dégager, sous les contenus concrets, un système formel analogue à ceux qu'étudient les linguistes. Toute société est un système d'échanges et on peut rechercher la structure formelle de ce système quelle que soit la nature des choses échangées (qu'il s'agisse des biens de consommation, des mythes ou des femmes, nous avons évoqué l'étude des structures du mariage). En tout ceci le sens vécu des insti-

tutions est mis à l'écart : il s'agit de fonder une syntaxe plutôt qu'une sémantique.

4. Nous pouvons donc reconnaître ici une transformation radicale de la façon de philosopher. Nous mettrons en lumières trois orientations fondamentales qu'on peut opposer terme à terme aux orientations de l'existentialisme :

a) La « passion du système » pour reprendre une expression de Foucault tend naturellement à diminuer l'importance attribuée à l'histoire. En effet un système, une structure c'est un agencement d'éléments qui *coexistent* à un certain moment du temps. L'explication se place au point de vue *synchronique*. L'histoire n'est plus un lieu privilégié d'intelligibilité. Elle signifie le désordre, l'accident, l'altération d'un système, lequel se rééquilibre ensuite dans une nouvelle structure (on relira, dans notre chapitre sur le langage les pages consacrées à la distinction saussurienne de la *synchronie* et de la *diachronie*). C'est ainsi que pour M. Foucault (1) les civilisations successives sont discontinues; chacune a sa structure propre, son type de langage (à la Renaissance, la langue veut représenter la réalité, à l'époque classique elle veut ordonner, classifier, ainsi chaque période est marquée par une structure mentale particulière). Mais selon J.-P. Sartre, « Foucault ne nous dit pas ce qui serait le plus intéressant, à savoir... comment les hommes passent d'une pensée à une autre. Il lui faudrait pour cela faire intervenir la praxis, donc l'histoire et c'est précisément ce qu'il refuse » (2).

b) Le structuralisme souligne la réalité de l'inconscient, de cet inconscient, dont Sartre niait l'existence. La méthode structurale dans les sciences humaines consiste en quelque sorte à « décoder » les messages ambigus que nous lancent cultures et institutions et à y découvrir « les règles d'une syntaxe cachée ». Notons que cette affirmation de l'inconscient est au fond liée aux ambitions proprement scientifiques du structuralisme. Car « toute science est science de ce qui est caché ». Bachelard (cf. notre chapitre VIII, § 3 de *La connaissance*) a bien montré qu'il y avait une coupure entre la connaissance spontanée, c'est-à-dire le perçu, le vécu, et la connaissance scientifique. Ceci est vrai pour les sciences humaines aussi bien que pour les sciences de la matière.

Mais ici l'influence de la psychanalyse freudienne est évidemment prépondérante. Toutes les recherches de Lacan se placent sous le signe du retour à Freud, lui-même mieux compris à travers la linguistique saussurienne. Les symptômes névrotiques ne sont-ils pas pour le

---

(1) Foucault, *Les mots et les choses* (Gallimard).

(2) *Entretien de J.-P. Sartre avec B. Pingaud* (Revue l'Arc, nº 30). *Sartre aujourd'hui.*

psychanalyste comme des hiéroglyphes à déchiffrer, comme des « signifiants » énigmatiques dont il faut retrouver le « signifié » refoulé? Il ne s'agit pas là seulement d'une image et il faut comprendre que le symptôme névrotique est « soutenu par une structure qui est identique à la structure du langage » (1). Entendez que le « matériel inconscient » obéit précisément « aux lois que découvre l'étude des langues positives ». Par exemple, le phénomène du *déplacement* dans le rêve (où tel objet refoulé est discrètement signifié par l'une de ses parties, seule présente dans le contenu patent du rêve) est identique à la *métonymie* des grammairiens (2). Ceci ne devrait pas surprendre puisque l'homme est avant tout parole, puisque les interdits que nous subissons sont d'abord des mots, puisque le besoin animal ne devient en nous désir humain qu'en se formulant dans le langage, qu'en « passant par les défilés du signifiant ». Ainsi l'inconscient freudien selon Lacan est-il « un discours dont le sujet ignore la grammaire et la syntaxe ».

c) A cette affirmation du rôle de l'inconscient nous pouvons aisément rattacher le thème le plus important de la nouvelle philosophie, son *anti-humanisme*. Comme dit Lacan « je pense où je ne suis pas, je suis où je ne pense pas », les structures qui me déterminent sont inconscientes. La primauté cartésienne ou plutôt kantienne du sujet pensant, que l'existentialisme illustrait encore, est donc rejetée. L'homme s'efface devant les structures. Pour Saussure déjà, la *parole*, acte du sujet humain, est secondaire; ce qui compte, c'est la *langue*, ce système impersonnel qui transcende toutes les paroles. L'homme n'est que le lieu du langage et le produit des structures. Comme le dit Foucault « A tous ceux qui ne veulent pas penser sans penser aussitôt que c'est l'homme qui pense... on ne peut opposer qu'un rire philosophique » (3). Après Nietzsche qui proclamait « Dieu est mort » les philosophes structuralistes annoncent donc aujourd'hui, en quelque sorte « la mort de l'homme ».

5. L'opposition entre existentialisme et structuralisme apparaît bien dans les conceptions contradictoires que se font du marxisme Sartre et Althusser. Pour Sartre, c'est l'homme qui « se projette » dans le monde, le transforme et fait l'histoire. La marxisme est un humanisme de la praxis. Pour Althusser le marxisme est un anti-humanisme et l'homme ici encore est un produit des structures. Les luttes de classes ne sont plus ici les conflits de « libertés en situation » mais le reflet du système de relations, de différences et d'oppositions qui constituent les « rapports de production » propres à telle société

---

(1) Jacques Lacan, *Écrits* (Éd. du Seuil), p. 444.

(2) La métonymie est une figure qui consiste à substituer un terme à un autre par restriction ou extension de sens (par exemple dire « toute la salle applaudit » au lieu de « toutes les personnes qui sont dans la salle »).

(3) Foucault, *Les mots et les choses*, p. 354.

à tel moment de l'histoire : « la structure des rapports de production détermine des places et des fonctions qui sont occupées et assumées par des agents de production qui ne sont jamais que les occupants de ces places, dans la mesure où ils sont les porteurs de ces fonctions ». Les « vrais sujets » de l'histoire sont donc non les hommes concrets mais « ces définisseurs et ces distributeurs » de places et de fonctions, autrement dit, les « rapports de production » (1). M. Dufrenne commente fort bien ce texte en concluant : « N'allez donc pas croire que les rapports de production soient des rapports humains ! Ce qui constitue et fait jouer le système, ce sont les propositions qui énoncent les relations et les hommes ne sont que des variables dans des fonctions propositionnelles » (2).

LECTURES

Sur le problème général de la liberté :

René DESCARTES	*IVe Méditation* (essentiel).
Baruch SPINOZA	*Éthique.*
Jean LAPORTE	*La conscience de la liberté* (Flammarion).
Jean NABERT	*L'expérience intérieure de la liberté* (Alcan).
Léon BRUNSCHVICG	*Héritage de mots, héritage d'idées* (p. 33 à 41) (P. U. F.).
André GIDE	*Le Prométhée mal enchaîné.*
	Les caves du Vatican.
André VERGEZ	*Faute et liberté* (Belles Lettres 1969).

Sur l'existentialisme, on lira J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme* et tout le théâtre de Sartre, notamment *Les Mouches*. On consultera *L'Être et le Néant* et la *Critique de la raison dialectique*.

Les deux études de l'existentialisme les plus accessibles aux débutants sont l'article de Robert CAMPBELL dans la *Revue de Paris* (décembre 1948) et le petit livre de Colette AUDRY, *Sartre et la réalité humaine* (Éd. Seghers, 1966) qui contient une excellente analyse de la *Critique de la raison dialectique*.

Les ouvrages des philosophes structuralistes (LACAN, *Écrits;* ALTHUSSER, *Pour Marx* et *Lire le Capital;* FOUCAULT, *Les mots et les choses*) ne sont guère accessibles aux débutants. Les ouvrages de LÉVI-STRAUSS (*Les structures élémentaires de la parenté, La pensée sauvage*) sont aussi difficiles. Les *Mythologiques* publiés chez Plon (*Le cru et le cuit, Du miel aux cendres*) sont plus accessibles.

Tout effort d'initiation au structuralisme doit commencer par une lecture approfondie du *Cours de linguistique générale* de Ferdinand DE SAUSSURE (Éd. Payot).

On pourra consulter le *numéro spécial de la Revue Esprit* consacré au structuralisme (mai 1967), le *numéro 30 de la Revue l'Arc* consacré à J.-P. SARTRE. Une critique fort intéressante du structuralisme est proposée par Mikel DUFRENNE, *Pour l'homme* (Éd. du Seuil).

---

(1) Louis ALTHUSSER, *Lire le capital*, t. II, p. 157.

(2) Mikel DUFRENNE, *Pour l'homme* (Seuil), p. 57.

TEXTE A COMMENTER

1. « L'épreuve de force d'une philosophie de la volonté est sans discussion possible le problème de l'effort musculaire. Certes, il y a un effort intellectuel, un effort de rappel des souvenirs; mais en dernier ressort, c'est aux muscles que se termine le vouloir... Un être *compos sui* ne tient sa pensée que s'il tient son corps...

... C'est principalement la *résistance* de la chose ou du corps ou de quelque aspect de moi-même qui fait jaillir cette conscience de l'effort.

Mais en même temps que cette conscience d'effort passe au premier plan, elle s'obscurcit... En se réfléchissant sur l'obstacle, l'effort est accentué devant la conscience, mais en retour, la véritable signification de la motion volontaire est altérée. Le véritable mouvement volontaire, c'est celui qui passe inaperçu parce qu'il exprime *la docilité du corps qui cède*; la docilité est transparente, la résistance opaque... Or, c'est la docilité du corps, pourtant la plus difficile à décrire qui fait *comprendre* le corps comme organe de vouloir. Ce qui est premier et d'abord intelligible, ce n'est pas l'opposition de l'effort et d'une résistance, mais le déploiement même de l'*imperium* dans l'organe docile; la résistance est une crise de l'unité de soi avec soi. Il faudrait ajouter ceci : plus radicalement, ce qui rend l'homme intelligible à lui-même, c'est l'antique rêve de son accomplissement dans l'innocence et l'action gracieuse; l'aisance de la danse, la souple allégresse de Mozart sont une percée tout de suite évanouissante en direction d'un stade final de la liberté où vouloir et pouvoir seraient sans hiatus, où nul effort ne viendrait rider de sa disgrâce, le cours docile du mouvoir. Or, ce qui complique la description, c'est la péripétie des passions qui a rendu impossible cette union heureuse de la volonté et de tous ses pouvoirs...

Le paradoxe de l'effort concilie l'unité vitale et la dualité « polémique » du volontaire et de l'involontaire... La *prise* sur mon corps est toujours en quelque manière une *reprise*. Et du même coup, il apparaît que ce n'est pas un problème direct de comprendre comment « l'âme meut le corps »; c'est par *l'intermédiaire* des désirs et des schèmes montés par l'habitude que je meus mon corps. »

(Paul RICŒUR, *Philosophie de la Volonté*, Aubier, pp. 291-294.)

2. *Commentez ce texte sur le problème de la liberté, tiré d'une célèbre lettre de Spinoza à G. H. Schuller,* (lettre LVIII, année 1674).

« Pour ma part je dis que cette chose est libre qui existe et agit par la seule nécessité de sa nature et contrainte cette chose qui est déterminée par une autre à exister et à agir selon une modalité précise et déterminée. Dieu par exemple existe librement (quoique nécessairement) parce qu'il existe par la seule nécessité de sa nature. Vous voyez donc que je ne situe pas la liberté dans un libre décret mais dans une libre nécessité...

Mais venons-en aux choses créées qui, toutes, sont déterminées à exister et à agir selon une manière précise et déterminée. Une pierre reçoit d'une cause extérieure qui la pousse une certaine quantité de mouvement... tout objet singulier est nécessairement déterminé par quelque cause extérieure à exister et à agir selon une loi précise et déterminée...

Concevez maintenant, si vous le voulez bien, que la pierre tandis qu'elle continue de se mouvoir sache et pense qu'elle fait tout l'effort possible pour continuer de se mouvoir. Cette pierre, assurément, puisqu'elle n'est consciente que de son effort ... croira être libre ...

Telle est cette liberté humaine que tous les hommes se vantent d'avoir et qui consiste en cela seul que les hommes sont conscients de leurs désirs et ignorants des causes qui les déterminent. C'est ainsi qu'en enfant croit désirer librement le lait ... Un ivrogne croit dire par une décision libre ce qu'ensuite il aurait voulu taire. »

(Trad. Pléiade, Gallimard.)

2. *Commentez ce texte de J.-P. Sartre.*

L'argument décisif utilisé par le bon sens contre la liberté consiste à nous rappeler notre impuissance. Loin que nous puissions modifier notre situation à notre gré, il semble que nous ne puissions pas nous changer nous-mêmes. Je ne suis « libre » ni d'échapper au sort de ma classe, de ma nation, de ma famille, ni même d'édifier ma puissance ou ma fortune, ni de vaincre mes appétits les plus insignifiants ou mes habitudes. Je nais ouvrier, Français, hérédo-syphilitique ou tuberculeux. L'histoire d'une vie, quelle qu'elle soit, est l'histoire d'un échec. Le coefficient d'adversité des choses est tel qu'il faut des années de patience pour obtenir le plus infime résultat. Encore faut-il « obéir à la nature pour la commander », c'est-à-dire insérer mon action dans les mailles du déterminisme. Bien plus qu'il ne paraît « se faire », l'homme semble « être fait » par le climat et la terre, la race et la classe, la langue, l'histoire de la collectivité dont il fait partie, l'hérédité, les circonstances individuelles de son enfance, les habitudes acquises, les grands et les petits événements de sa vie...

Cet argument n'a jamais profondément troublé les partisans de la liberté... [Car] c'est... seulement dans et par le libre surgissement d'une liberté que le monde développe et révèle les résistances qui peuvent rendre la fin projetée irréalisable. L'homme ne rencontre d'obstacle que dans le champ de sa liberté. Mieux encore : il est impossible de décréter *a priori* ce qui revient à l'existant brut et à la liberté dans le caractère d'obstacle de tel existant particulier. Ce qui est obstacle pour moi, en effet, ne le sera pas pour un autre. Il n'y a pas d'obstacle absolu, mais l'obstacle révèle son coefficient d'adversité à travers les techniques librement inventées, librement acquises; il le révèle aussi en fonction de la valeur de la fin posée par la liberté. Ce rocher ne sera pas un obstacle si je veux, coûte que coûte, parvenir au haut de la montagne; il me découragera, au contraire, si j'ai librement fixé des limites à mon désir de faire l'ascension projetée. Ainsi le monde, par des coefficients d'adversité, me révèle la façon dont je tiens aux fins que je m'assigne; en sorte que je ne puis jamais savoir s'il me donne un renseignement sur moi ou sur lui. En outre, le coefficient d'adversité du donné n'est jamais simple rapport à ma liberté comme pur jaillissement néantisant : il est rapport éclairé par la liberté entre le *datum* qu'est le rocher et le *datum* que ma liberté a à être, c'est-à-dire entre le contingent qu'elle n'est pas et sa pure facticité. A désir égal d'escalade, le rocher sera aisé à gravir pour tel ascensionniste athlétique, difficile pour tel autre, novice, mal entraîné et au corps malingre. Mais le corps ne se révèle à son tour comme bien ou mal entraîné que par rapport à un choix libre. C'est parce que je suis là et que j'ai fait de moi ce que je suis que le rocher développe par rapport à mon corps un coefficient d'adversité. Pour l'avocat demeuré à la ville et qui plaide, le corps dissimulé sous sa robe d'avocat, le rocher n'est ni difficile ni aisé à gravir : il est fondu dans la totalité « monde » sans en émerger aucunement. Et, en un sens, c'est moi qui choisis mon corps comme malingre, en l'affrontant aux difficultés que je fais naître (alpinisme, cyclisme, sport). Si je n'ai pas choisi de faire du sport, si je demeure dans les villes et si je m'occupe exclusivement de négoce ou de travaux intellectuels, mon corps ne sera aucunement qualifié de ce point de vue. Ainsi commençons-nous à entrevoir le paradoxe de la liberté : il n'y a de liberté qu'en *situation* et il n'y a de situation que par la liberté.

(*L'être et le néant*, Gallimard.)

SUJETS DE DISSERTATIONS OU DE DÉBATS

— Étudiez dans la *Méditation Quatrième* de Descartes la doctrine de la liberté. La liberté est-elle un libre-arbitre ou une spontanéité éclairée?

— Comment comprenez-vous cette affirmation de saint Augustin : « Ce n'est pas par sa *liberté* que la volonté humaine acquiert la grâce, mais plutôt par la grâce qu'elle acquiert sa *liberté*. » (Bien comprendre que le mot liberté n'a pas le même sens au début et à la fin de ce texte. La première fois c'est une allusion au soi-disant libre arbitre qui serait le pouvoir d'accepter ou de refuser la grâce, sens rejeté par Augustin. La deuxième fois il s'agit de la délivrance que la grâce opère en nous.)

— Commentez cette formule de Descartes : « La liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons. »

— Comment comprenez-vous ce paradoxe Kantien : « On pourrait calculer la conduite future d'un homme avec autant de certitude qu'une éclipse de lune ou de soleil et cependant soutenir en même temps que l'homme est libre? »

— Expliquez ce jugement de Lagneau *(Célèbres leçons, Cours sur évidence et certitude)* : « Pour que la nécessité soit reconnue, il faut que nous considérions que nous sommes distincts de cette nécessité, c'est-à-dire que nous sommes libres. »

— En quel sens Bergson a-t-il pu dire : « Toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme? »

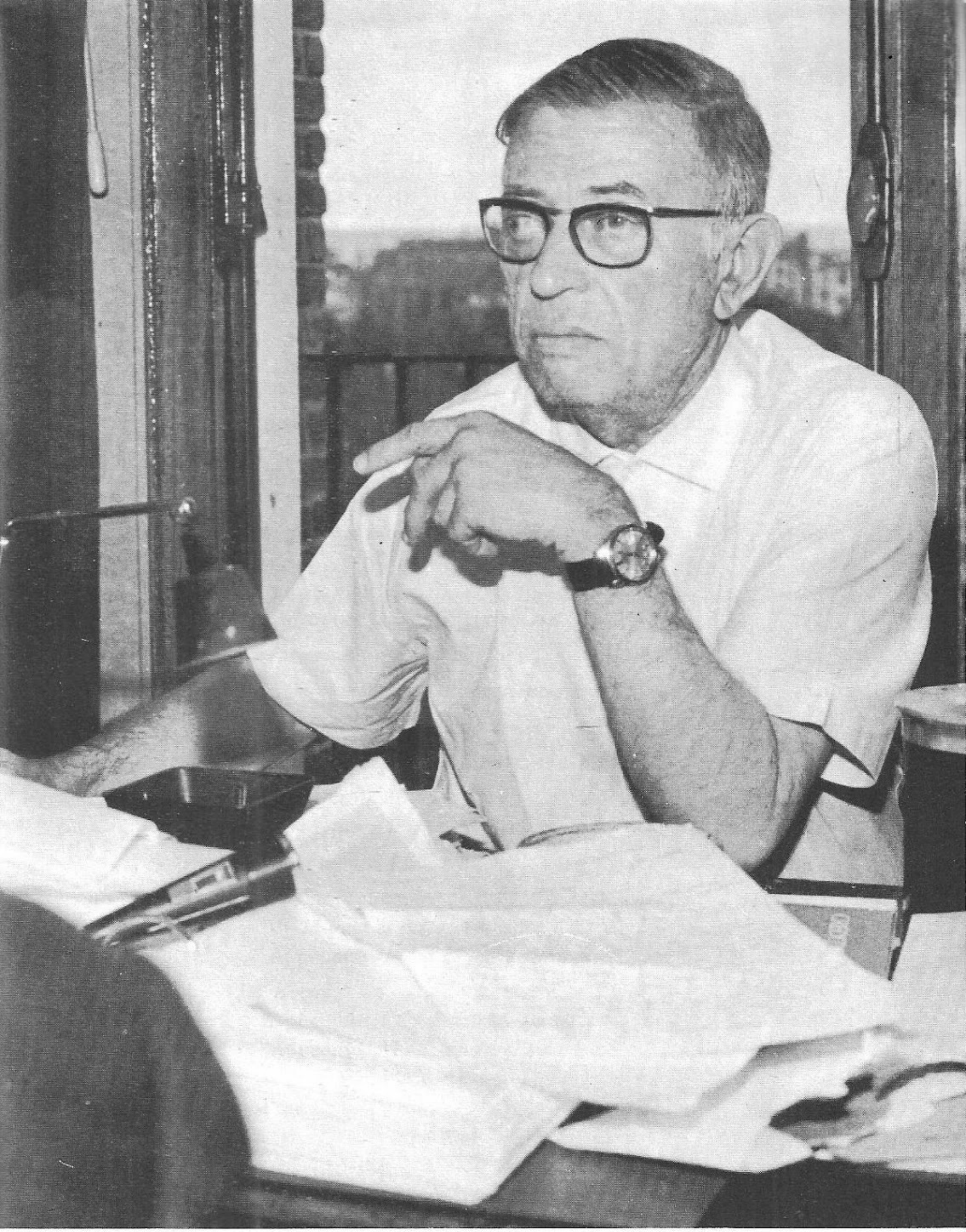
— Liberté et vérité.

— « Plus on agit suivant la raison, plus on est libre et il y a d'autant plus de servitude qu'on agit plus par les passions. » Êtes-vous d'accord avec ce jugement de Leibniz?

— Libéralisme et liberté.

Jean-Paul SARTRE. En débarquant du paquebot *De Grasse*, SARTRE fut assailli, en 1944, par une nuée de journalistes qui lui demandèrent de définir l'existentialisme en trois mots. Il réussit à condenser sa formule en six termes : « Le moyen d'assurer mon existence. » De fait, la mode du « sartrisme » naquit en 1943, lorsque parut *L'être et le néant*. Jean-Paul SARTRE favorisa volontiers le scandale qui entoura ses premières publications. Il démissionna de l'Université d'une manière retentissante, pour prendre une part active à la Résistance. Il produisit avec un égal bonheur des pièces de théâtre (*Les Mouches*, 1943, *Huis clos*, 1944, sont les deux meilleures), des films (*Les Jeux sont faits*, 1948), des romans (*La Nausée*, 1938, *Le Mur*, 1939, *Les chemins de la liberté*, 1945) et des traités philosophiques (*L'imagination*, 1936, *Esquisse d'une théorie des émotions*, 1938, *L'Imaginaire*, 1940, etc.). Cet esprit universel ne laisse pas de faire penser à VOLTAIRE ou à DIDEROT. Il est plurivalent, omnipotent. En politique, Jean-Paul SARTRE hésite beaucoup. Gabriel MARCEL, qui l'avait précédé de vingt ans dans l'existentialisme français, et qui apparaît comme le trait d'union entre BERGSON et SARTRE, avait prédit en 1946 qu'il se tournerait vers le marxisme. En effet, sa revue *Les temps modernes*, fondée en 1945, prit une orientation nettement « marxisante », ce qui le brouilla avec deux partisans des premiers jours : Albert CAMUS et MERLEAU-PONTY. Peu importe son itinéraire politique, orienté d'ailleurs par une grande générosité de cœur. SARTRE est à l'heure actuelle le philosophe vivant le plus connu à l'étranger, le plus célèbre dans le monde entier.

D. H.



(Photo Keystone)

REMERCIEMENTS

La librairie Fernand Nathan adresse ses vifs remerciements aux Éditeurs suivants qui lui ont accordé le droit de reproduire des extraits d'œuvres appartenant à leurs fonds :

AUBIER [P. Ricœur] ÉDITIONS SOCIALES [K. Marx] GALLIMARD [Hegel, Sartre « L'Etre et le Néant », Spinoza] GARNIER [Platon] GONTHIER [Cl. Lévi-Strauss] HACHETTE [L. Hourticq] NAGEL [Sartre « L'Existentialisme est un Humanisme »] PAYOT [F. de Saussure] PLON [Malson, Mead] PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE [F. Alquié, Freud « Science des Rêves »].

La couverture reproduit un fragment de la tapisserie de Georges Mathieu, «Hommage à Condillac». Nous tenons à remercier tout particulièrement le grand peintre de nous avoir autorisés gracieusement à reproduire un détail de son œuvre. Nous lui exprimons notre profonde gratitude pour cette aimable autorisation.

175 820